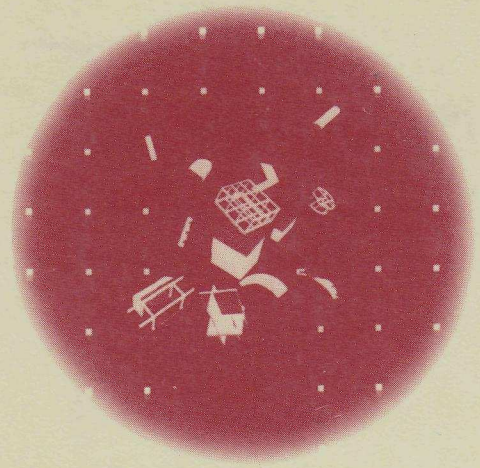

PENSAMIENTO CRÍTICO/PENSAMIENTO UTÓPICO

LA ESCRITURA Y LA DIFERENCIA

Jacques Derrida

ANTHROPOS
EDITORIAL DEL HOMBRE

LA ESCRITURA
Y LA DIFERENCIA

PENSAMIENTO CRÍTICO/PENSAMIENTO UTÓPICO

Colección dirigida por José M. Ortega

38

Jacques Derrida

LA ESCRITURA Y LA DIFERENCIA

Traducción de Patricio Peñalver

ANTHROPOS
EDITORIAL DEL HOMBRE

Título original: L'Écriture et la Différence

Primera edición: febrero 1989

© Éditions du Seuil, París, 1967
© Edición en castellano: Editorial Anthropos, 1989
Edita: Editorial Anthropos. Promat, S. Coop. Ltda.
Vía Augusta, 64, 08006 Barcelona
ISBN: 84-7658-126-2
Depósito legal: B. 427-1989
Impresión: Ingraf. Badajoz, 147. Barcelona

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

«un conjunto sin otra novedad que un
espaciamiento de la lectura»

(Prefacio a *Un coup de dés*)

1

FUERZA Y SIGNIFICACIÓN

> Puede que desde Sófocles seamos todos unos salvajes tatuados. Pero hay en el Arte otras cosas que líneas rectas y superficies pulidas. La plástica del estilo no es tan amplia como la idea completa... Tenemos demasiadas cosas y no suficientes formas.
>
> FLAUBERT,
> *Préface à la vie d'écrivain*

I

Si se retirase un día, abandonando sus obras y sus signos en las playas de nuestra civilización, la invasión *estructuralista* llegaría a ser una cuestión para el historiador de las ideas. Quizás incluso un objeto. Pero el historiador al que le llegase a ocurrir algo así se equivocaría: por el gesto mismo de considerarla como un objeto, olvidaría su sentido, y que se trata en primer término de una aventura de la mirada, de una conversión en la manera de cuestionar ante todo objeto. Ante los objetos históricos —los suyos— en particular. Y entre ellos uno muy insólito, la cosa literaria.

Por vía de analogía: que, en todos sus dominios, a través de todos sus caminos y a pesar de todas las diferencias, la reflexión universal reciba hoy un movimiento formidable a partir de una inquietud acerca del lenguaje —que no puede ser sino una inquietud del lenguaje y dentro del lenguaje mismo—, se da el caso ahí de un extraño concierto, cuya naturaleza es tal que no puede desplegarse en toda su superficie como espectáculo para el historiador, si por ventura éste intentase reconocer en él el signo de una época, la moda de una estación o el síntoma de una crisis. Por pobre que sea a este respecto nuestro saber, es cierto que la cuestión sobre el signo es a su vez, más o menos, otra cosa en todo caso que un signo del tiempo. Pensar en reducirlo a eso es pensar en algo violento. Sobre todo cuando esta cuestión, histórica en un sentido insólito, se aborda desde un punto en que la

naturaleza simplemente signitiva del lenguaje aparece muy incierta, parcial o inesencial. Se nos concederá fácilmente que la analogía entre la obsesión estructuralista y la inquietud del lenguaje no es por azar. Jamás se podrá, pues, por medio de una reflexión segunda o tercera, someter el estructuralismo del siglo XX (el de la crítica literaria en particular, que participa alegremente en el concierto) a la tarea que un crítico estructuralista se ha asignado para el siglo XIX: contribuir a una «historia futura de la imaginación y de la sensibilidad».[1] No se podrá ya reducir la virtud fascinadora que habita la noción de estructura a un fenómeno de moda,[2] a menos que se vuelva a comprender y se tome en serio, asunto sin duda de la mayor urgencia, el sentido de la imaginación, de la sensibilidad y de la moda. En todo caso, si hay algo en el estructuralismo que dependa de la imaginación, de la sensibilidad o de la moda, en el sentido corriente de estas palabras, eso no será jamás lo esencial en él. La actitud estructuralista y nuestra postura hoy ante o en el lenguaje no son solamente momentos de la historia. Asombro, más bien, por el lenguaje como origen de la historia. Por la historicidad misma. Es, también, ante la posibilidad de la palabra, y siempre ya en ella, la repetición al fin confesada, al fin extendida a las dimensiones de la cultura mundial, de una sorpresa sin medida común con ninguna otra, y con la que se estremeció lo que se llama el pensamiento occidental, este pensamiento, cuyo destino consiste

---

1. En *El universo imaginario de Mallarmé* (p. 30, nota 27), J.P. Richard escribe, efectivamente: «Estaríamos satisfechos si nuestro trabajo hubiese podido ofrecer algunos materiales nuevos a esa historia futura de la imaginación y la sensibilidad, que todavía no existe para el siglo XIX, pero que sin duda prolongará los trabajos de Jean Rousset sobre el barroco, de Paul Hazard sobre el siglo XVIII, de André Monglond sobre el prerromanticismo».

2. «*Estructura* —señala Kroeber en su *Antropology* (p. 325)— no parece ser más que la debilidad ante una palabra cuya significación es perfectamente definida, pero que de repente y durante unos diez años se sobrecarga con una seducción de moda —como la palabra "aerodinámica"—, y tiende después a aplicarse sin discriminación, durante el tiempo que esté en boga, a causa del atractivo de sus consonancias.»

Para captar la necesidad profunda que se oculta bajo el fenómeno, por otra parte indiscutible, de la moda, hay que operar en primer lugar por «vía negativa»: la elección de esta palabra es en primer lugar un conjunto —estructural, claro está— de exclusiones. Saber por qué se dice «estructura» es saber por qué se quiere dejar de decir *eidos*, «esencia», «forma», *Gestalt*, «conjunto», «composición», «complejo», «construcción», «correlación», «totalidad», «Idea», «organismo», «estado», «sistema», etc. Hay que comprender por qué se ha revelado insuficiente cada una de estas palabras, pero también por qué la noción de estructura sigue tomando de aquéllas alguna significación implícita y sigue dejándose habitar por ellas.

todo él en extender su reino a medida que Occidente repliega el suyo. Por su intención más interna y al igual que toda cuestión sobre el lenguaje, el estructuralismo escapa así a la historia clásica de las ideas, que da ya por supuesta la posibilidad de aquél, que pertenece ingenuamente a la esfera de lo cuestionado y se profiere en ella.

Sin embargo, por toda una zona de irreflexión y de espontaneidad que se mantiene irreductible en él, por la sombra esencial de lo no declarado, el fenómeno estructuralista merecerá ser tratado por el historiador de las ideas. Bien o mal. Lo merecerá todo lo que en este fenómeno no es transparencia para sí de la cuestión, todo lo que, en la eficacia de un método, depende de la infalibilidad que se presta a los sonámbulos y que hasta hace poco se atribuía al instinto, del que se decía que era tanto más seguro cuanto que era ciego. No es la menor dignidad de esta ciencia humana llamada historia la de concernir de manera privilegiada, dentro de los actos y las instituciones humanas, a la inmensa región del sonambulismo, el *casi-todo* que no es la pura vigilia, la acidez estéril y silenciosa de la cuestión misma, el *casi-nada*.

Como vivimos de la fecundidad estructuralista, es demasiado pronto para fustigar nuestro sueño. Hay que soñar en él con lo que *podría* significar. Se lo interpretará quizás mañana como una relajación, si no un lapsus, en la atención a la *fuerza*, que es, a su vez, tensión de la fuerza. La *forma* fascina cuando no se tiene ya la fuerza de comprender la fuerza en su interior. Es decir, crear. Por eso la crítica literaria es estructuralista en toda época, por esencia y destino. No lo sabía, ahora lo comprende, se piensa a sí misma en su concepto, en su sistema y en su método. Se sabe en adelante separada de la fuerza de la que se venga a veces mostrando con profundidad y gravedad que la separación es la condición de la obra y no sólo del discurso sobre la obra.[3]

---

3. Acerca del tema de la *separación* del escritor, cf. en particular el capítulo III de la Introducción de J. Rousset en *Forma y significación*. Delacroix, Diderot, Balzac, Baudelaire, Mallarmé, Proust, Valéry, H. James, T.S. Eliot, V. Woolf, atestiguan que la separación es todo lo contrario de la impotencia crítica. Al insistir en esta separación entre el acto crítico y la fuerza creativa, sólo designamos la más banal necesidad de esencia —otros dirían de estructura— que corresponde a dos gestos y a dos momentos. La impotencia no es aquí la del crítico sino la de la crítica. Se las confunde a veces. Flaubert no se priva de hacerlo. Se da uno cuenta leyendo esa admirable colección de cartas presentada por Geneviève Bollème bajo el título *Préface à la vie d'écrivain* (Seuil, 1963). Atento al hecho de que la crítica, más que aportar, informa, Flaubert escribe así: «... Se hace crítica cuando no se puede hacer arte, del mismo modo que se hace uno soplón cuando

Se explica así esa nota profunda, ese pathos melancólico que se deja percibir a través de los gritos de triunfo de la ingeniosidad técnica o de la sutileza matemática que acompañan a veces a ciertos análisis llamados «estructurales». Como la melancolía para Gide, estos análisis no son posibles más que tras una cierta derrota de la fuerza y en el movimiento de caída del fervor. En lo que la conciencia estructuralista es la conciencia sin más como pensamiento del pasado, quiero decir del hecho en general. Reflexión de lo realizado, de lo constituido, de lo *construido*. Historiadora, escática y crepuscular por situación.

Pero en la estructura no hay solamente la forma y la relación y la configuración. Hay también la solidaridad; y la totalidad, que es siempre concreta. En crítica literaria, la «perspectiva» estructural es, según la expresión de J.P. Richard, «interrogativa y totalitaria».[4] La fuerza de nuestra debilidad es que la impotencia separa, libera, emancipa. Desde ese momento, se percibe mejor la totalidad, es posible el panorama y la panorografía. El panorógrafo, imagen misma del instrumento estructuralista, fue inventado en 1824, para, nos dice Littré, «obtener inmediatamente, sobre una superficie plana, el desarrollo de la visión en perspectiva de los objetos que rodean el horizonte». Gracias al esquematismo y a una espacialización más o menos confesada, se recorre *sobre el plano* y más libremente el campo abandonado por sus fuerzas. Totalidad abandonada por sus fuerzas, incluso si es totalidad de la forma y del sentido, pues se trata entonces del sentido repensado en la forma, y la estructura es la unidad *formal* de la forma y del sentido. Se dirá que esta neutralización por la forma es el acto del autor antes de ser el del crítico y en una cierta medida al menos —pero de lo que se trata es de esta

---

no se puede ser soldado... ¡Plauto se habría reído de Aristóteles si lo hubiese conocido! ¡Corneille se debatía bajo él! ¡El mismo Voltaire ha sido limitado por Boileau! Nos habríamos ahorrado mucha cosa mala en el drama moderno sin W. Schlegel. Y cuando se haya terminado la traducción de Hegel, ¡Dios sabe adónde iremos a parar!» (p. 42). Esa traducción no está terminada, gracias a Dios, y eso explica Proust, Joyce, Faulkner y algunos otros. La diferencia entre Mallarmé y ellos reside quizás en la lectura de Hegel. Al menos, en que haya elegido ir hacia Hegel. De todas formas, el genio dispone todavía de una tregua, y las traducciones pueden no leerse. Pero Flaubert tenía razón en temer a Hegel: «Cabe esperarlo, el arte, en el futuro, no dejará de desarrollarse y perfeccionarse...», pero «su forma ha dejado de satisfacer la necesidad más elevada del espíritu». «Al menos en su destino supremo, el arte es para nosotros cosa del pasado. Para nosotros ha perdido su verdad y su vida. Nos invita a una reflexión filosófica, que no pretende en absoluto asegurarle una renovación, sino reconocer su esencia en todo rigor.»

4. *El universo imaginario de Mallarmé*, p. 14.

medida— se tendrá razón. En todo caso, el proyecto de pensar la totalidad se declara más fácilmente hoy, y un proyecto así escapa también por sí mismo a las totalidades *determinadas* de la historia clásica. Pues es proyecto de excederlas. Así, el relieve y el dibujo de las estructuras aparecen mejor cuando se neutraliza el contenido, que es la energía viviente del sentido. Un poco como la arquitectura de una ciudad deshabitada o apagada, reducida a su esqueleto por alguna catástrofe de la naturaleza o del arte. Ciudad ya no habitada y no simplemente dejada sino más bien encantada por el sentido y la cultura. Este encantamiento que le impide volver a convertirse en naturaleza es quizás en general el modo de presencia o de ausencia de la cosa misma en el lenguaje puro. Lenguaje puro que querría abrigar la literatura pura, objeto de la crítica literaria pura. No hay, pues, nada paradójico en que la consciencia estructuralista sea consciencia catastrófica, a la vez destruida y destructora, *desestructuradora*, como lo es toda consciencia o al menos el momento decadente, período propio de todo movimiento de la consciencia. Se percibe la estructura en la instancia de la *amenaza*, en el momento en que la inminencia del peligro concentra nuestras miradas en la clave de bóveda de una institución, en la piedra en que se resumen su posibilidad y su fragilidad. Se puede entonces amenazar *metódicamente* la estructura para percibirla mejor, no solamente en sus nervaduras sino en ese lugar secreto en que no es ni erección ni ruina sino labilidad. Esta operación se llama (en latín) *suscitar* o *solicitar*. Dicho de otra manera, *estremecer* con un estremecimiento que tiene que ver con el *todo* (de *sollus*, en latín arcaico: el todo, y de *citare*, empujar). La *preocupación* y la solicitación estructuralistas, cuando llegan a ser metódicas, no se dan sino la ilusión de la libertad técnica. En verdad reproducen, en el registro del método, una preocupación, una solicitación del ser, una amenaza histórico-metafísica de los fundamentos. Es en las épocas de *dislocación* histórica, al ser echados del *lugar*, cuando se desarrolla por sí misma esta pasión estructuralista que es a la vez una especie de furor experimental y un esquematismo proliferante. De lo que el barroquismo no sería más que un ejemplo. ¿No se ha hablado a propósito suyo de «poética estructural» y «fundada en una retórica»?[5] ¿Pero también de «estruc-

5. Cf. Gérard Genette, «Une poetique structurale», *Tel Quel* 7, otoño 1961, p. 13.

tura estallada», de «poema desmenuzado, cuya estructura aparece en vía de estallido»?[6]

La libertad que nos asegura esta desimplicación *crítica* (en todos los sentidos de esta palabra) es, pues, solicitud y apertura a la totalidad. Pero ¿qué nos esconde esta apertura? No por lo que deja de lado y fuera de la vista, sino en su luz misma. No se lo puede uno dejar de preguntar al leer el hermoso libro de Jean Rousset: *Forma y significación. Ensayos sobre las estructuras literarias de Corneille a Claudel.*[7] Nuestra cuestión no es una reacción contra lo que otros han llamado «la ingeniosidad», y que nos parece ser, salvo en algunas partes, mucho más que eso y mucho mejor. Ante esta serie de ejercicios brillantes y penetrantes, destinados a ilustrar un método, para nosotros se trata más bien de liberar una inquietud sorda, en el punto en que ésta no es solamente la nuestra, la del lector, sino ahí donde parece concordar, bajo el lenguaje, bajo las operaciones y los mejores logros de este libro, con la del autor mismo.

Rousset reconoce, ciertamente, parentescos y filiaciones: Bachelard, Poulet, Spitzer, Raymond, Picon, Starobinski, Richard, etc. Sin embargo, a pesar del aire de familia, los préstamos y los numerosos homenajes de reconocimiento, *Forma y significación* nos parece ser, desde muchas perspectivas, una tentativa solitaria.

En primer lugar por una diferencia *deliberada*. Diferencia en la que Rousset no se aísla tomando distancias, sino profundizando escrupulosamente una comunidad de intención, haciendo aparecer enigmas escondidos bajo valores aceptados y respetados hoy, valores modernos sin duda, pero ya suficientemente tradicionales para convertirse en el lugar común de la crítica, en consecuencia, para que se comience a reflexionarlos y a sospechar de ellos. Rousset hace entender su propósito en una notable introducción metodológica que llegará a ser, sin duda, con la introducción a *El universo imaginario de Mallarmé*, una parte importante del discurso del método en crítica literaria. Al multi-

---

6. Cf. Jean Rousset, *La literatura de la época barroca en Francia*. I: *Circe y el pavo real*. Entre otras cosas, se puede leer ahí (p. 194), a propósito de un ejemplo alemán: «El infierno es un mundo en pedazos, un saqueo que el poema imita de cerca, mediante ese revoltijo de gritos, ese erizamiento de suplicios arrojados en desorden, en un torrente de exclamaciones. La frase se reduce a sus elementos dislocados, el marco del soneto se rompe: hacia cuartetos demasiado cortos o demasiado largos, desequilibrados; el poema estalla...».

7. José Corti (ed.), 1962.

plicar las referencias introductorias, Rousset no embrolla su discurso, sino que por el contrario teje una red que afianza su originalidad.

Por ejemplo: que en el hecho literario el lenguaje esté unido con el sentido, que la forma pertenezca al contenido de la obra; que, según la expresión de G. Picon, «para el arte moderno la obra [no sea] expresión sino creación»,[8] proposiciones como éstas no producen unanimidad más que gracias a una noción muy equívoca de forma o de expresión. Pasa lo mismo con la noción de *imaginación*, este poder de mediación o de síntesis entre el sentido y la letra, raíz común de lo universal y lo singular —como de todas las otras instancias disociadas así—, origen oscuro de estos esquemas estructurales, de esta amistad entre «la forma y el fondo» que hace posibles la obra y el acceso a la unidad de la obra, esta imaginación que a los ojos de Kant era a su vez un «arte», era el arte mismo que originariamente no distingue entre lo verdadero y lo bello: es de la *misma* imaginación de la que, a pesar de las diferencias, nos hablan la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica del juicio*. Arte, ciertamente, pero «arte oculto» que «difícilmente pondremos al descubierto».[9] «Se puede llamar la idea estética una representación *inexponible* de la imaginación.»[10] La imaginación es la libertad que no se muestra más que en sus obras. Éstas no están *en* la naturaleza, pero no habitan *otro* mundo que el nuestro. «La imaginación (como facultad de conocer productiva) es muy poderosa en la creación, por decirlo así,

---

8. Tras citar (p. VII) este pasaje de G. Picon: «Antes del arte moderno la obra parece la expresión de una experiencia anterior..., la obra dice lo que se ha concebido o se ha visto; de tal modo que, de la experiencia a la obra, no hay más que el paso a una técnica de ejecución. Para el arte moderno, la obra no es expresión sino creación: deja ver lo que no se ha visto antes de ella, forma en lugar de reflejar», Rousset precisa y distingue: «Gran diferencia y, a nuestros ojos, gran conquista del arte moderno, o *más bien de la consciencia que este arte toma del proceso creador...*» (subrayamos nosotros: es del proceso creador *en general* de lo que *hoy* tomamos consciencia). Para G. Picon, la mutación afecta al arte y no sólo a la consciencia moderna del arte. En otro lugar escribía aquél: «La historia de la poesía moderna es toda ella la historia de la sustitución de un lenguaje de expresión por un lenguaje de creación... el lenguaje tiene ahora que producir el mundo que ya no puede expresar» (*Introducción a una estética de la literatura*. I: *El escritor y su sombra*, 1953, p. 159).

9. *Crítica de la razón pura* (trad. esp. P. Ribas, p. 185). Los textos de Kant a los que vamos a referirnos —y otros numerosos textos a los que apelaremos más adelante— no son utilizados por Rousset. Adoptaremos la regla de remitir directamente a las páginas de *Forma y significación* cada vez que se trate de citas presentadas por el autor.

10. *Crítica del juicio*, par. 57, nota 1, trad. esp. M. García Morente, p. 251.

de otra naturaleza, sacada de la materia que la verdadera le da.»[11] Por eso la inteligencia no debe ser la facultad esencial del crítico cuando parte al reconocimiento de la imaginación y de lo bello, «eso que llamamos bello y en que la inteligencia está al servicio de la imaginación, y no ésta al servicio de la inteligencia».[12] Pues «la libertad de la imaginación consiste precisamente en que esquematiza sin concepto».[13] Este origen enigmático de la obra como estructura y unidad indisociable —y como objeto de la crítica estructuralista— es, según Kant, «la primera cosa a la que debemos aplicar nuestra atención».[14] Según Rousset también. Desde su primera página liga «la naturaleza del hecho literario», siempre insuficientemente interrogado, al «papel en el arte de esta función capital, la imaginación», a propósito de la que «abundan las incertidumbres y las oposiciones». Esta noción de una imaginación que produce la metáfora —es decir, todo en el lenguaje, excepto el verbo *ser*— queda para los críticos como lo que algunos filósofos llaman hoy un *concepto operatorio* ingenuamente utilizado. Sobrepasar esa ingenuidad técnica es reflexionar el concepto operatorio en *concepto temático*. Parece que sea éste uno de los proyectos de Rousset.

Para volver a captar con la mayor proximidad la operación de la imaginación creadora, hay pues que volverse hacia lo invisible dentro de la libertad poética. Hay que separarse para alcanzar en su noche el origen ciego de la obra. Esta experiencia de conversión que instaura el acto literario (escritura o lectura) es de tal especie que las palabras mismas «separación» y «exilio», en tanto designan siempre una ruptura y un camino en *el interior* del mundo, no pueden manifestarla directamente sino solamente indicarla mediante una metáfora, cuya genealogía merecería por sí sola toda una reflexión. Pues se trata aquí de una salida fuera del mundo, hacia un lugar que no es ni un *no-lugar*, ni *otro* mundo, ni una utopía ni una coartada. Creación de «un universo que se añade al universo», según una palabra de Focillon que cita Rousset (p. II), y que no dice, pues, más que el exceso sobre el todo, esa nada esencial a partir de la cual puede aparecer todo y producirse en el lenguaje, y sobre la que la voz de M. Blanchot nos recuerda, con la *insistencia* de la profundidad, que es la posibilidad misma de la escritura y de la *inspiración* literaria en

---

11. *Ibíd.*, par. 49, p. 220.
12. *Ibíd.*, p. 143.
13. *Ibíd.*, par. 35, p. 191.
14. *Crítica de la razón pura*, p. 112.

general. Sólo la *ausencia pura* —no la ausencia de esto o aquello, sino la ausencia de todo, en la que se anuncia toda presencia— puede *inspirar*, dicho de otra manera, *trabajar*, y después hacer trabajar. El libro puro está naturalmente vuelto hacia el oriente de esta ausencia que, más allá o más acá de la genialidad de toda riqueza, es su contenido propio y primero. El libro puro, el libro mismo, debe ser, por virtud de lo que es en él más insustituible, ese «libro sobre nada» con el que soñaba Flaubert. Sueño en negativo, en gris, origen del Libro total que obsesionó otras imaginaciones. Este vacío como situación de la literatura es lo que la crítica literaria debe reconocer como la especificidad de su objeto, *alrededor de la cual* se habla siempre. Su objeto propio, ya que la nada no es objeto, es más bien el modo como esta nada *misma* se determina al perderse. Es el paso a la determinación de la obra como disfraz del origen. Pero éste no es posible y pensable sino bajo el disfraz. Rousset nos muestra hasta qué punto espíritus tan diversos como Delacroix, Balzac, Flaubert, Valéry, Proust, T.S. Eliot, V. Woolf y tantos otros tenían de esto una consciencia segura. Segura y cierta, aunque no pudiese por principio ser clara y distinta, al no ser la intuición de algo. Habría que mezclar con estas voces la de Antonin Artaud, que daba menos rodeos: «He empezado en la literatura escribiendo libros para decir que no podía escribir absolutamente nada. Cuando tenía algo que decir o escribir, mi pensamiento era lo que más se me rehusaba. No tenía nunca ideas, y dos libros muy cortos, cada uno de setenta páginas, ruedan sobre esa ausencia profunda, inveterada, endémica de toda idea. Son *L'Ombilic des limbes* y *Le Pèse-nerfs*...».[15] Consciencia de tener que decir como consciencia de nada, consciencia que no es la indigencia de la totalidad sino la opresión por ésta. Consciencia de nada a partir de la cual toda consciencia de cualquier cosa puede enriquecerse, tomar sentido y figura. Y surgir toda palabra. Pues el pensamiento de la cosa como *lo que* ésta *es* se confunde ya con la experiencia de la palabra pura; y ésta con la experiencia misma. Pero, ¿no exige la palabra pura la inscripción[16] un poco a la manera como la esencia leibniziana exige la existencia y empuja hacia el mundo como la potencia hacia el acto? Si la angustia de la

---

15. Citado por M. Blanchot en *L'Arche* (27-28, agosto-septiembre 1948, p. 133). Y ¿acaso no se describe la misma situación en la *Introducción al método de Leonardo da Vinci*?

16. ¿No estará constituida por esa exigencia? ¿No será una especie de *representación* privilegiada de la palabra?

escritura no es, no debe ser un pathos *determinado*, es porque aquella no es esencialmente una modificación o un afecto empíricos del escritor, sino la responsabilidad de esta *angustia*,* de ese pasaje necesariamente estrecho de la palabra contra el que se lanzan y se obstaculizan entre sí las significaciones posibles. Se obstaculizan entre ellas, pero se apelan, también se provocan, imprevisiblemente y como a pesar mío, en una especie de supercomposibilidad autónoma de las significaciones, potencia de equivocidad pura frente a la que la creatividad del Dios clásico parece todavía demasiado pobre. Hablar me da miedo porque, sin decir nunca bastante, digo también siempre demasiado. Y si la necesidad de hacerse soplo o palabra estrecha el sentido —y nuestra responsabilidad del sentido—, la escritura de nuevo estrecha y constriñe más la palabra.[17] La escritura es la angustia

---

* En español, en el original (*N. del T.*).

17. Angustia, también, de un soplo que se corta a sí mismo para recogerse en sí, para aspirarse y retornar a su fuente primera. Porque hablar es saber que el pensamiento *debe* hacerse extraño a sí mismo para decirse y aparecer. Así, aquél puede recuperarse al darse. Por eso, bajo el lenguaje del escritor auténtico, del que pretende mantenerse en la mayor proximidad al origen de su acto, se advierte el gesto para retirar, para recoger la palabra expirada. La inspiración es también eso. Se puede decir del lenguaje ordinario lo que Feuerbach dice del lenguaje filosófico: «La filosofía no sale de la boca o de la pluma sino para retornar inmediatamente a su propia *fuente*: no habla por el placer de hablar (de ahí su antipatía frente a las frases vacías), sino para *no* hablar, *para pensar*... Demostrar es, muy sencillamente, recuperar la alienación (*Entäusserung*) del pensamiento en la *fuente original* del pensamiento. Además, no se puede concebir la significación de la demostración sin referirse a la significación del *lenguaje*. El lenguaje no es ninguna otra cosa sino la *realización de la especie*, el relacionarse el yo y el tú, destinado a representar la unidad de la especie mediante la supresión de su aislamiento individual. Por eso, el elemento de la palabra es el aire, el medium vital más espiritual y más universal» (*Contribución a la crítica de la filosofía de Hegel*, 1839, en *Manifestes philosophiques*, trad. L. Althusser, p. 22).

Pero, ¿llegó Feuerbach a considerar que el lenguaje *etéreo* se olvida por sí mismo? ¿Que el aire no es el elemento de la historia a no ser que descanse y se apoye en la tierra? La tierra pesada, grave y dura. La tierra que se trabaja, que se araña, sobre la que se escribe. Elemento no menos universal en el que se graba el sentido para que dure.

Aquí Hegel sería una gran ayuda. Pues si bien piensa también, en una metafórica espiritual de los elementos naturales, que «el aire es la esencia *permanente*, puramente universal y transparente», que «el agua es... la esencia que *siempre se ofrece y se sacrifica*», «el *fuego*... su unidad animadora», para él, sin embargo, «la *tierra* es el *nudo sólido* de esta organización y el sustrato de estas esencias así como de su proceso, su origen y su retorno». *Fenomenología del espíritu*, trad. J. Hyppolite, II, p. 58.

El problema de las relaciones entre la escritura y la tierra es también el de la posibilidad de una metafórica de los elementos de ese tipo. De su origen y de su sentido.

de la *ruah* hebrea experimentada desde el lado de la soledad y de la responsabilidad humanas; desde el lado de Jeremías sometido al dictado de Dios («Coge un libro y escribe en él todas las palabras que te he dicho») o de Baruc transcribiendo el dictado de Jeremías, etc. (Jeremías 36-2, 4); o también la instancia propiamente humana de la *pneumatología*, ciencia del *pneuma*, *spiritus* o *logos*, que se dividía en tres partes: la divina, la angélica y la humana. Ese es el momento en que hay que *decidir* si grabaremos lo que oímos. Y si el grabarla salva o pierde la palabra. Dios, el Dios de Leibniz, ya que acabamos de hablar de él, no conocía la angustia de la elección entre los posibles: es que pensaba los posibles en acto y disponía de ellos como tales en su Entendimiento o Logos; es el «mejor» el que, en todos los casos, favorece la estrechez de un pasaje, que es *Voluntad*. Y cada existencia continúa «expresando» la totalidad del Universo. No hay aquí, pues, tragedia del libro. No hay más que un Libro, y es el mismo Libro que se distribuye en todos los libros. En la *Teodicea*, Teodoro, «que ha llegado a ser capaz de sostener el resplandor divino de la hija de Júpiter», es conducido por ésta al «palacio de los Destinos» donde Júpiter, que «ha pasado revista a lo posible antes del comienzo del mundo existente», «asimilado las posibilidades como mundos» y «hecho la elección del mejor de todos», «viene a veces a visitar estos lugares para darse el placer de recapitular las cosas y de renovar su propia elección, en la que no puede dejar de complacerse». Teodoro es introducido entonces en un apartamento «que era un mundo». «Había un gran volumen de escrituras en este apartamento. Teodoro no pudo dejar de preguntarse qué querría decir eso. Es la historia de este mundo que estamos ahora visitando, le dijo la diosa. Has visto un número en la frente de Sextus, busca en este libro el lugar que marca; Teodoro lo buscó y encontró allí la historia de Sextus más amplia de la que había visto en resumen. Pon el dedo en la línea que quieras, le dijo Palas, y verás representado efectivamente en todo su detalle lo que la línea indica en su bosquejo general. Teodoro obedece y ve aparecer todas las particularidades de la vida de este Sextus.»

Escribir no es sólo pensar el libro leibniziano como posibilidad imposible. Posibilidad imposible, límite nombrado con toda propiedad por Mallarmé. Para Verlaine: «Iré más lejos, diré: El Libro, persuadido como estoy de que en el fondo no hay más que uno, intentado aun sin saberlo por quienquiera que haya escrito, incluso los Genios [...] para iluminar esto —que, más o menos, todos los libros contienen la fusión de algunas repeticiones com-

pletas: aun así no sería más que uno —al mundo, su ley—, biblia tal como la hacen creer las naciones. La diferencia, de una obra a otra, que ofrece tantas lecciones propuestas en un inmenso concurso para el texto verídico, entre las edades llamadas civilizadas o letras». No es solamente saber que el Libro no existe y que para siempre hay *varios* libros en los que (se) rompe, antes incluso de que haya llegado a ser uno, el sentido de un mundo impensado por un sujeto absoluto; que lo no-escrito y lo no-leído no pueden ser recuperados en el abismo sin fondo por medio de la negatividad servicial a alguna dialéctica y que, abrumados por el «¡demasiados escritos!», lo que deploramos así es la ausencia del Libro. No es solamente haber perdido la certeza teológica de ver que toda página se enlaza por sí misma en el texto único de la verdad, «libro de la razón», como se decía en tiempos del diario en el que se consignaban, a título de registro, las cuentas (*rationes*) y las experiencias, libro de genealogía, Libro de Razón esta vez, manuscrito infinito leído por un Dios que, de manera más o menos diferida, nos hubiese prestado su pluma. Esta pérdida de certeza, esta ausencia de la escritura divina, es decir, en primer lugar, del Dios judío que, si llega el caso, escribe él mismo, no define solamente y vagamente algo así como la «modernidad». Esta pérdida de certeza, en tanto que ausencia y obsesión del signo divino, preside toda la estética y la crítica modernas. No es nada extraño: «Conscientemente o no —dice G. Canguilhem— la idea que el hombre se hace de su poder poético responde a la idea que se hace de la creación del mundo y a la solución que da al problema del origen radical de las cosas. Si la noción de creación es equívoca, ontológica y estética, no es ni por azar ni por confusión.»[18] Escribir no es solamente saber que no es necesario que a través de la escritura, a través de la punta del estilo, pase lo mejor, como pensaba Leibniz de la creación divina, ni que ese pasar sea por *voluntad,* ni que lo consignado *exprese* infinitamente el universo, se le parezca y lo concentre siempre. Es también no poder hacer preceder en absoluto el escribir por su sentido: hacer descender así el sentido, pero elevar al mismo tiempo la inscripción. Fraternidad para siempre

---

18. «Reflexiones sobre la creación artística según Alain», *Revue de métaphysique et morale* (abril-junio 1952), p. 171. Este análisis deja realmente ver que *El sistema de las Bellas Artes,* escrito durante la primera guerra mundial, hace algo más que anunciar los temas aparentemente más originales de la estética «moderna». En particular a través de un cierto antiplatonismo que no excluye, como demuestra Canguilhem, un acuerdo profundo con Platón, por encima del platonismo «tomado sin malicia».

del optimismo teológico y del pesimismo: nada es más tranquilizador, pero nada más desesperante, nada destruye tanto nuestros libros como el Libro leibniziano. ¿De qué vivirían *los* libros, qué serían si no fuesen únicos, tan únicos, mundos infinitos y separados? Escribir es saber que lo que no se ha producido todavía en la letra no tiene otra morada, no nos espera como *prescripción* en algún *tópos ouránios* o algún entendimiento divino. El sentido debe esperar a ser dicho o escrito para habitarse él mismo y llegar a ser lo que es al diferir de sí: el sentido. Es lo que nos enseña a pensar Husserl en el *Origen de la geometría*. El acto literario reencuentra así en su fuente su verdadero poder. En un fragmento del libro que proyectaba dedicar al *Origen de la verdad*, Merleau-Ponty escribía: «La comunicación literaria no es un simple apelar el escritor a significaciones que formarían parte de un *a priori* del espíritu humano: más bien las suscita por animación o por una especie de acción oblicua. En el escritor el pensamiento no dirige al lenguaje desde fuera: el escritor es él mismo como un nuevo idioma que se construye...».[19] «Mis palabras me sorprenden a mí mismo y me enseñan mi pensamiento», decía en otro lugar.[20]

Es porque es *inaugural*, en el sentido nuevo de esta palabra, por lo que la escritura es peligrosa y angustiante. No sabe adónde va, ninguna sabiduría la resguarda de esta precipitación esencial hacia el sentido que ella constituye, y que es, en primer lugar, su futuro. Sin embargo no es caprichosa más que por cobardía. No hay, pues, seguridad contra ese riesgo. La escritura es para el escritor, incluso si no es ateo, pero si es escritor, una primera navegación y sin gracia. ¿Hablaba del escritor san Juan Crisóstomo? «No tendríamos que necesitar del recurso de la escritura, sino que nuestra vida se ofreciese tan pura que la gracia del espíritu reemplazase los libros en nuestra alma y se inscribiese en nuestros corazones como la tinta en los libros. Es por haber rechazado la gracia por lo que hay que emplear lo escrito, que es una segunda navegación.»[21] Pero una vez reservadas toda fe o seguridad teológica, ¿no consiste la experiencia de *secundariedad* en ese redoblamiento extraño por el que el sentido constituido —escrito— se ofrece como *leído*, previamente o simultáneamente, allí donde está el otro para cuidar y hacer irreductible el ir y

---

19. Este fragmento se publicó en la *Revue de métaphysique et de morale* (octubre-diciembre 1962, pp. 406 y 407).

20. *Problemas actuales de la fenomenología*, p. 97.

21. *Comentario sobre San Mateo*.

volver, el trabajo entre la escritura y la lectura? El sentido no es ni anterior ni posterior al acto. ¿No es lo que se llama Dios, que afecta de secundariedad a toda navegación humana, ese pasaje: la reciprocidad diferida entre la lectura y la escritura? Testigo absoluto, tercero como diafaneidad del sentido en el diálogo en el que lo que se empieza a escribir está ya leído, lo que se empieza a decir es ya respuesta. A la vez, criatura y Padre del Logos. Circularidad y tradicionalidad del Logos. Extraña labor de conversión y de aventura, donde la gracia sólo puede estar ausente.

La anterioridad simple de la Idea o del «designio interior» con respecto a una obra, que simplemente la expresaría, sería, pues, un prejuicio: el de la crítica tradicionalista llamada *idealista*. No es por casualidad el que la teoría —podría decirse en ese caso la teología— de este prejuicio se desarrolle bajo el Renacimiento. Como tantos otros, hoy o ayer, Rousset se levanta, ciertamente, contra ese «platonismo» o ese «neo-platonismo». Pero no olvida que si la creación mediante «la forma fecunda en ideas» (Valéry) no es pura transparencia de la expresión, sin embargo es, y simultáneamente, revelación. Si la creación no fuera revelación, ¿dónde estaría la finitud del escritor y la soledad de su mano abandonada por Dios? La creatividad divina sería recuperada en un humanismo hipócrita. Si la escritura es *inaugural*, no es porque cree, sino por una cierta libertad absoluta de decir, de hacer surgir lo ya-ahí en su signo, de captar sus augurios. Libertad de respuesta que reconoce como único horizonte el mundo-historia y la palabra que sólo puede decir: el ser ha comenzado ya desde siempre. Crear es revelar, dice Rousset, quien no vuelve la espalda a la crítica clásica. La comprende y dialoga con ella: «Secreto previo y desvelamiento de ese secreto por medio de la obra: vemos reconciliarse de una cierta manera la antigua y la nueva estética, pues ese secreto preexistente puede corresponder a la Idea de los Renacentistas, pero al margen de todo neo-platonismo».

Esta potencia reveladora del verdadero lenguaje literario como poesía es, sin duda, el acceso a la palabra libre, aquella que la palabra «ser» (y quizás lo que designamos bajo la noción de «palabra primitiva» o de «palabra-principio» [Buber]) libera de sus *funciones* señalizadoras. Cuando el escrito está *difunto* como signo-señal es cuando nace como lenguaje; dice entonces lo que es, justamente por no remitir más que a sí, signo sin significación, juego o puro funcionamiento, pues deja de ser *utilizado* como información natural, biológica o técnica, como paso de un

ente a otro o de un significante a un significado. Ahora bien, paradójicamente, solamente la inscripción —y por más que esté lejos de hacerlo siempre— tiene potencia de poesía, es decir, de evocar la palabra fuera de su sueño de signo. Al consignar la palabra, la inscripción tiene la intención esencial, y corre el riesgo mortal, de emancipar el sentido respecto de todo campo de percepción actual, de esa implicación natural en la que todo se refiere a la afectividad de una situación contingente. Por eso la escritura no será nunca la simple «pintura de la voz» (Voltaire). Crea el sentido consignándolo, confiándolo a un grabado, a un surco, a un relieve, a una superficie que se pretende que sea transmisible hasta el infinito. No es que se pretenda eso siempre, ni que se haya pretendido siempre; y la escritura como origen de la historicidad pura, de la tradicionalidad pura, es sólo el telos de una historia de la escritura, cuya filosofía permanecerá siempre en el futuro. Se cumpla o no ese proyecto, de todas formas hay que reconocerlo y respetarlo en su sentido de proyecto. El que siempre pueda fracasar es la señal de su pura finitud y de su pura historicidad. Si el juego del sentido puede desbordar la significación (la señalización) envuelta siempre en los límites regionales de la naturaleza, de la vida, del alma, ese desbordamiento es el del querer-escribir. El querer-escribir no se comprende a partir de un voluntarismo. El escribir no es la determinación ulterior de un querer primitivo. Por el contrario, el escribir despierta el sentido de voluntad de la voluntad: libertad, ruptura con el medio de la historia empírica a la vista de un acuerdo con la esencia oculta de lo empírico, con la pura historicidad. Querer-escribir y no deseo de escribir, pues no se trata de afección sino de libertad y de deber. En su relación con el ser, el querer-escribir querría ser la única salida fuera de la afección. Salida solamente pretendida y con una pretensión todavía no segura de que sea posible la salvación ni de que esté fuera de la afección. Ser afectado es ser finito: escribir sería actuar astutamente con la finitud, y querer alcanzar el ser fuera del ente, el ser que no podría ser ni afectarme *él mismo*. Esto sería querer olvidar la diferencia: olvidar la escritura en la palabra presente, sedicente viva y pura.

En la medida en que el acto literario procede en primer lugar de este querer-escribir, aquél es ciertamente el reconocimiento del lenguaje puro, la responsabilidad ante la vocación de la palabra «pura» que, una vez oída, constituye al escritor como tal. Palabra pura de la que Heidegger dice que no se la puede «pensar con justeza en su esencia» a partir de su «carácter de signo»

(*Zeichencharakter*), «ni quizás incluso a partir de su carácter de significación» (*Bedeutungscharakter*).[22]

¿No nos arriesgamos así a identificar la obra con la escritura originaria en general? ¿A disolver la noción de arte y el valor de «belleza» por los que lo literario se distingue normalmente de la letra en general? Pero quizás al sustraerle su especificidad al valor estético, se libera en cambio lo bello. ¿Hay una especificidad de lo bello? y ¿saldría ganando esto así?

Rousset lo cree. Y justo contra la tentación de descuidar esta especificidad (tentación que tiene, por ejemplo, G. Poulet, quien «presta poco interés al arte»)[23] se define, al menos teóricamente, el estructuralismo propio de J. Rousset, más próximo aquí de L. Spitzer y de M. Raymond, y preocupado por la autonomía formal de la obra, «organismo independiente, absoluto, que se basta a sí mismo» (p. XX). «La obra es una totalidad y sale beneficiada siempre al ser experimentada como tal» (p. XII). Pero de nuevo aquí, la posición de Rousset está en un equilibrio difícil. Atento siempre al fundamento unitario de la disociación, soslaya, en efecto, el peligro «objetivista» denunciado por Poulet, al dar una definición de la estructura que no es puramente objetiva o formal; o al menos que no desliga en principio la forma y la intención, la forma y el acto mismo del escritor: «Llamaré "estructuras" a estas constantes formales, a estos enlaces que traicionan un universo mental y que cada artista reinventa según sus necesidades» (p. XII). La estructura es así la unidad de una forma y de una significación. Es verdad que en algunos enclaves la forma de la obra, o la forma en tanto que obra, se trata *como si* no tuviese origen, como si, de nuevo ahí, en la obra maestra (y Rousset sólo se interesa por las obras maestras) lo logrado de la obra no tuviese historia. No tuviese historia intrínseca. Ese es el punto en el que el estructuralismo aparece muy vulnerable y por el que, en toda una dimensión —que ni de lejos la recubre enteramente— la tentativa de Rousset corre también el riesgo de platonismo convencional. Al obedecer a la intención legítima de proteger la verdad y el sentido *internos* de la obra contra un historicismo, un biografismo o un psicologismo (que acecha por otra parte a la *expresión* «universo mental»), se corre el riesgo de

---

22. *Carta sobre el humanismo*, p. 60.

23. P. XVIII: «Por esta misma razón, G. Poulet concede poco interés al *arte*, a la obra en tanto que realidad encarnada en un lenguaje y unas estructuras formales, aquél sospecha ante éstas por su "objetividad": el crítico corre el peligro de captarlas desde afuera».

no atender ya a la historicidad interna de la obra misma, en su relación con un origen subjetivo que no es simplemente psicológico o mental. Por la preocupación de limitar la historia literaria clásica a su papel de «auxiliar» «indispensable», de «prolegómeno y parapeto» (p. XII, n. 16), se corre el riesgo de descuidar otra historia, aquella, más difícil de pensar, del sentido de la obra misma, la de su *operación*. Esta historicidad de la obra no es solamente el *pasado* de la obra, su vigilia o su sueño, por los que se precede a sí misma en la intención del autor, sino la imposibilidad que tiene por siempre de estar en *presente*, de estar resumida en alguna simultaneidad o instantaneidad absolutas. Por eso —y lo verificaremos— no hay *espacio* de la obra si por ello se entiende *presencia* y *sinopsis*. Y veremos más adelante cuáles pueden ser las consecuencias de esto en el trabajo de la crítica. Por el momento nos parece que si «la historia literaria» (incluso en el caso de que sus técnicas y su «filosofía» se renovaran mediante el «marxismo», el «freudismo», etc.) no es más que el parapeto de la crítica interna de la obra; en cambio, el momento estructural de esta crítica no es, por su parte, más que el parapeto de una genética interna en que el valor y el sentido son re-constituidos y despertados en su historicidad y su temporalidad propias. Éstas no pueden ya ser *objetos* sin convertirse en absurdas, y su estructura propia debe escapar a las categorías clásicas.

Ciertamente, el designio expreso de Rousset es evitar esta estática de la forma, de una forma cuyo acabamiento parece liberar del trabajo, de la imaginación, del origen, mediante el cual únicamente puede, sin embargo, aquélla continuar significando. Así, cuando distingue su tarea de la de J.P. Richard,[24] Rousset apunta con claridad a esta totalidad de una cosa y un acto, de una forma y una intención, de una entelequia y un devenir, esta totalidad que es el hecho literario como forma concreta: «¿Es posible abarcar a la vez la imaginación y la morfología, sentirlos y captarlos en un acto simultáneo? Eso es lo que quisiera intentar, persuadido como estoy, sin embargo, de que mi manera de proceder, antes de ser unitaria, deberá hacerse con frecuencia *alternativa* [el subrayado es nuestro]. Pero el fin

---

24. «Los análisis de J.P. Richard son tan inteligentes, los resultados tan nuevos y tan convincentes que hay que darle la razón en todo lo que le concierne. Pero de acuerdo con sus perspectivas propias, en lo que se interesa ante todo es en el mundo imaginario del poeta, en la obra latente, más bien que en su morfología y en su estilo» (p. XXII).

perseguido es esta comprensión simultánea de una realidad homogénea en una operación unificadora» (p. XXII).

Pero, condenado o resignado a la alternancia, al reconocerla, el crítico queda también liberado, absuelto por ella. Y aquí es donde la diferencia de Rousset no es ya *deliberada*. Su personalidad, su *estilo* se van a afirmar no ya por decisión metodológica sino por el juego de la espontaneidad del crítico en la libertad de la «alternativa». Esta espontaneidad va a desequilibrar *de hecho* una alternancia, de la que Rousset ha hecho, sin embargo, una norma teórica. Inflexión de hecho que da también al estilo de la crítica —aquí la de Rousset— su forma estructural. Ésta, C. Lévi-Strauss la señala a propósito de los modelos sociales, y Rousset a propósito de los motivos estructurales en la obra literaria, «escapa a la voluntad creadora y a la consciencia clara» (p. XVI). ¿En qué consiste, entonces, el desequilibrio de esta preferencia? ¿En qué consiste esa preponderancia ejercida más bien que reconocida? Parece que sería *doble*.

II

> Hay líneas que son monstruos... Una línea por sí sola no tiene significación; le hace falta una segunda para darle expresión. Importante ley.
>
> DELACROIX

> *Valley, das Tal, ist ein haüfiges weibliches Traumsymbol.*
>
> FREUD

Por una parte, la estructura se convierte en el objeto mismo, en la cosa literaria misma. No es ya lo que era casi siempre en otros lugares: bien un instrumento heurístico, un método de lectura, una virtud reveladora del contenido, bien un sistema de relaciones objetivas, independientes del contenido y de los términos; casi siempre las dos cosas a la vez, pues su fecundidad no excluía, por el contrario implicaba, que la configuración relacional existiese del lado del objeto literario; más o menos explícitamente se practicaba siempre un realismo de la estructura. Pero jamás era la estructura, en el doble sentido de la palabra, el *término* exclusivo de la descripción crítica. Era siempre *medio* o

relación para leer o para escribir, para juntar significaciones, reconocer temas, ordenar constancias y correspondencias.

Aquí la estructura, el esquema de construcción, la correlación morfológica se convierte, *de hecho y a pesar de la intención teórica*, en la única preocupación del crítico. Única, o poco menos. No ya método en el *ordo cognoscendi*, no ya relación en el *ordo essendi*, sino ser de la obra. Estamos tratando con un ultra-estructuralismo.

Por otra parte (y como consecuencia), esta estructura como cosa literaria se entiende por esta vez, o al menos se practica, *literalmente*. Ahora bien, *stricto sensu*, la noción de estructura no hace referencia más que al espacio, espacio morfológico o geométrico, orden de formas y de lugares. La estructura se dice en primer término de una obra, orgánica o artificial, como unidad interna de un ensamblaje, de una *construcción*, obra regida por un principio unificador, *arquitectura* edificada y visible en su localidad. «Monumentos soberbios del orgullo humano, / Pirámides, tumbas, cuya noble estructura / Ha atestiguado que el arte, mediante la destreza de sus manos / Y el trabajo asiduo puede vencer a la naturaleza» (Scarron). Esta literalidad *topográfica* se ha desplazado hacia su significación *tópica* y aristotélica (teoría de los lugares en el lenguaje, y el manejo de los motivos o argumentos). En el siglo XVII se dice ya: «La elección y la disposición de las palabras, la *estructura* y la armonía de la composición, la modesta magnitud de los pensamientos».[25] O también: «En la mala *estructura* hay siempre algo que añadir, o que disminuir, o que cambiar, no sólo en relación con el lugar, sino con las palabras».[26]

¿Cómo es posible esta historia de la metáfora? ¿Basta el hecho de que el lenguaje sólo determine en tanto espacializa para explicar que deba espacializarse retroactivamente desde el momento en que se designa y se reflexiona? Es esta una cuestión que se plantea en general para todo lenguaje y para toda metáfora. Pero reviste aquí una urgencia particular.

En efecto, en la medida en que el sentido metafórico de la noción de estructura no sea reconocido *como tal*, es decir, puesto en cuestión e incluso destruido en su virtualidad figurativa, de forma que se despierte la no-espacialidad o la espacialidad original designada en él, se corre el riesgo, por una especie de deslizamiento tanto más desapercibido cuanto que es *eficaz*, de con-

25. Guez de Balzac, libro VIII, carta 15.
26. Vaugelas, *Rem.*, t. II, p. 101.

fundir el sentido con su modelo geométrico o morfológico, cinemático en el mejor de los casos. Se corre el riesgo de interesarse en la figura por sí misma, en detrimento del juego que se representa en ella metafóricamente. (Tomamos aquí la palabra *figura* tanto en el sentido geométrico como en el sentido retórico. En el estilo de Rousset, las figuras de retórica son siempre las figuras de una geometría por otra parte muy sutil.)

Ahora bien, a pesar de su intención declarada, y aunque llame estructura a la unión de la estructura formal y de la intención, Rousset atribuye en sus análisis un privilegio absoluto a los modelos espaciales, a las funciones matemáticas, a las líneas y a las formas. Se podrían citar muchos ejemplos a los que se reduce lo esencial de sus descripciones. Reconoce, sin duda, la solidaridad del espacio y el tiempo (p. XIV). Pero de hecho el tiempo queda siempre reducido. A una *dimensión* en el mejor de los casos. Es sólo el medio en el que una forma o una curva pueden desplegarse. Está siempre de acuerdo con una línea o un plano, siempre desplegado en el espacio, expuesto. Apela a la medida. Ahora bien, incluso si no se sigue a C. Lévi-Strauss cuando afirma que «no existe ninguna conexión necesaria entre la noción de medida y la de *estructura*»,[27] debe reconocerse que para ciertos tipos de estructuras —las de la idealidad literaria en particular— esta conexión queda excluida desde el principio.

En *Forma y significación*, lo geométrico o lo morfológico se corrige sólo mediante una mecánica, nunca mediante una energética. *Mutatis mutandis*, cabría tener la tentación de reprochar a Rousset, y a través de él al mejor formalismo literario, lo que Leibniz le reprochaba a Descartes: haber querido explicarlo todo en la naturaleza mediante figuras y movimientos, haber ignorado la fuerza confundiéndola con la cantidad de movimiento. Ahora bien, en la esfera del lenguaje y de la escritura que, más que los cuerpos, tiene «relación con las almas», «la noción de la magnitud, de la figura y del movimiento no es tan distinta como se imagina, y... encierra algo de imaginario y relativo a nuestras percepciones».[28]

Se dirá que esta geometría es sólo metafórica. Cierto. Pero la metáfora no es inocente jamás. Orienta la búsqueda y fija los resultados. Cuando se descubre el modelo espacial, cuando funciona, la reflexión crítica se apoya en él. De hecho, y por más que ésta no lo reconozca.

---

27. Cf. *Antropología estructural*, p. 310.
28. Cf. *Discurso de metafísica*, cap. XII.

Un ejemplo entre tantos otros.

Al comienzo del ensayo titulado *Polyeucte ou la boucle et la vrille*, el autor previene prudentemente que, si insiste en «esquemas que pueden parecer excesivamente geométricos, es porque Corneille, más que ningún otro, ha puesto en práctica las simetrías». Además, «esta geometría no se cultiva por sí misma», sino que «es, en las grandes obras, un medio subordinado a fines pasionales» (p. 7).

Pero, en realidad, ¿qué nos da este ensayo? Sólo la geometría de un teatro que es sin embargo «el de la pasión loca, el del entusiasmo heroico» (p. 7). No sólo la estructura geométrica de *Polyeucte* moviliza todos los recursos y toda la atención del autor, sino que toda una teleología del itinerario cornelliano se ordena a ella. Todo sucede como si, hasta 1643, Corneille no hubiese hecho sino entrever o anticipar en la penumbra el plan de *Polyeucte*, que se confundiría con el plan mismo de Corneille, y que asumiría aquí la dignidad de una entelequia hacia la cual todo estaría en marcha. El proceso y el trabajo de Corneille son colocados aquí en perspectiva y teleológicamente descifrados a partir de lo que se considera como su punto de llegada, su estructura acabada. *Antes de Polyeucte*, no hay más que esbozos en los que no se considera más que la falta, lo que con respecto a la perfección por venir es todavía informe y defectuoso; o también lo que únicamente *anuncia* la percepción. «Entre *La Galerie du Palais* y *Polyeucte* pasan varios años. Corneille se busca y se encuentra. No seguiré aquí el detalle de su itinerario, en el que *Le Cid* y *Cinna* lo dejan ver inventando su estructura propia» (p. 9). ¿Después de *Polyeucte*? Eso no se plantea. Igualmente, entre las obras anteriores, no se tienen en cuenta para nada otros dramas que *La Galerie du Palais* y *Le Cid*; además, a éstas no se las interroga sino, en el estilo del preformismo, como prefiguraciones estructurales de *Polyeucte*.

Así, en *La Galerie du Palais*, la inconstancia de Celidea la aleja de su amante. Cansada de su inconstancia (pero ¿por qué?), se acerca al amante que finge a su vez la inconstancia. Se separan, pues, para unirse al final de la obra. Dibujemos: «Acuerdo inicial, alejamiento, acercamiento mediano pero frustrado, segunda separación simétrica a la primera, reunión final. El punto de llegada es un retorno al punto de partida, en forma de bucle cruzado» (p. 8). La singularidad está en el bucle *cruzado*, pues el punto de llegada como retorno al punto de partida es de lo más común. Proust mismo... (cf. p. 144).

El esquema es análogo en *Le Cid:* «Se mantiene el movimiento en forma de bucle con cruce en medio» (p. 9). Pero aquí interviene una nueva significación que la panorografía transcribe inmediatamente en una nueva dimensión. En efecto, «en cada paso del circuito, los amantes se desarrollan y crecen, no sólo cada uno para sí, sino el uno por el otro y para el otro, según una ley *muy cornelliana* [el subrayado es nuestro] de solidaridad que se descubre progresivamente; su unión se cimenta y se profundiza justo mediante las rupturas mismas que deberían romperla. Aquí, las fases de alejamiento no son ya fases de separación y de inconstancia, sino pruebas de fidelidad» (p. 9). La diferencia entre *La Galerie du Palais* y *Le Cid,* cabría creer, no está ya en el dibujo y el movimiento de las presencias (alejamiento-proximidad), sino en la *cualidad* y la *intensidad* interior de las experiencias (prueba de fidelidad, manera de ser para el otro, fuerza de ruptura, etc.). Cabría creer que esta vez, justo por el enriquecimiento de la obra, la metáfora estructural se vuelve impotente para recuperar lo cualitativo y lo intensivo y que el trabajo de las fuerzas no se deja ya traducir en una diferencia de forma.

Eso sería subestimar los recursos del crítico. La dimensión de la *altura* va a completar nuestro instrumental analógico. Lo que se gana en tensión de sentimiento (cualidad de fidelidad, sentido del ser-para-el-otro, etc.) se lo gana en *elevación*; pues los valores, como se sabe, progresan por escalas, y el Bien es altísimo. Por eso, «la unión se profundiza», es «aspiración hacia lo más alto» (p. 9). *Altus*: lo profundo es lo alto. Entonces, el bucle, que permanece, se hace «espiral ascendente» y «subida en espiral». Y la llaneza horizontal de *La Galerie* era sólo una apariencia que ocultaba aún lo esencial: el movimiento de ascenso. *Le Cid* no hace más que comenzar a revelarlo: «Asimismo el punto de llegada (en *Le Cid*) aunque *aparentemente* lleve de nuevo a la reunión inicial, no es en absoluto un retorno al punto de partida; la situación se ha modificado y nos hemos elevado. *Lo esencial está ahí* [el subrayado es nuestro]: *el movimiento cornelliano* es un movimiento de violenta elevación...» (pero, ¿dónde se nos ha hablado de esta violencia y de la fuerza del movimiento, que es más que su cantidad o que su dirección?) «... de aspiración hacia lo más alto; conjugado con el recorrido cruzado en dos bucles, dibuja ahora una espiral ascendente, una subida en espiral. Esta combinación formal va a recibir toda su riqueza de significación en *Polyeucte*» (p. 9). La estructura tenía el carácter de una acogida, estaba a la espera, dispuesta, como una enamorada de su sentido que vendrá a esposarla y fecundarla.

Eso nos convencería si lo bello, que es valor y fuerza, pudiese estar sometido a reglas y esquemas. ¿Hace falta todavía demostrar que eso no tiene sentido? Así pues, si *Le Cid* es bello, es por lo que en él sobrepasa el esquema y el entendimiento. Así pues, no se habla del *Cid* mismo, si es que éste es bello, mediante bucles, espirales y zarcillos. Si el movimiento de estas líneas no es *Le Cid,* no será tampoco *Polyeucte* perfeccionándose más. No es la *verdad de El Cid* o *de Polyeucte* . No es tampoco verdad psicológica de la pasión, de la fe, del deber, etc., sino, se dirá, esta verdad según Corneille; no según Pierre Corneille, cuya biografía y psicología no nos interesan aquí: el «movimiento hacia lo más alto», la más fina especificidad del esquema, no es otra cosa que *el movimiento cornelliano* (p. 1). El progreso marcado por *Le Cid,* que aspira también a la altura de *Polyeucte,* es «el progreso en el sentido cornelliano» (*ibíd.*). No es útil reproducir aquí el análisis de *Polyeucte,*[29] en donde el esquema alcanza su mayor perfección y su mayor complicación interna, con una maestría, ante la que se pregunta uno siempre si es de Corneille o de Rousset. Hemos dicho más arriba que éste era demasiado cartesiano y demasiado poco leibniziano. Precisemos. Leibniziano también lo es: parece pensar que ante una obra literaria se debe encontrar siempre una línea, por compleja que ésta sea, que dé cuenta de la unidad, de la totalidad de su movimiento y de los puntos por los que pasa.

En el *Discurso de metafísica* (VI), Leibniz escribe en efecto: «Pues, supongamos, por ejemplo, que alguien dibuje completamente al azar cierto número de puntos sobre el papel, como hacen los que practican el ridículo arte de la geomancia. Afirmo

---

29. Reproduzcamos al menos la conclusión sintética, el balance del ensayo: «Un recorrido y una metamorfosis, decíamos tras el análisis de los actos primero y quinto, de su simetría y variantes. Hay que añadir ahora otro carácter esencial al drama de Corneille: el movimiento que describe es un movimiento ascendente hacia un centro situado en el infinito...». (¿En qué se convierte, por otra parte, en este esquema espacial, lo infinito, que es aquí lo esencial, no sólo la *especificidad* irreductible del «movimiento» sino su especificidad *cualitativa*?) «Se puede precisar mejor su naturaleza. Un trayecto en dos bucles afectado por un movimiento hacia lo alto, en eso consiste una subida en barrena. Dos líneas ascendentes se separan, se cruzan, se alejan y se juntan para prolongarse en un trazado común más allá de la obra...» (¿sentido estructural de la expresión «más allá de la obra»?). «... Pauline y Polyeucte se encuentran y se separan en el primer acto; se encuentran de nuevo, más estrechamente y en un plano superior, en el cuarto, pero para alejarse de nuevo; suben un escalón más y se reencuentran una vez más en el quinto acto, fase culminante de la ascensión, desde donde se lanzan en un último salto que va a unirlos definitivamente, hacia el punto supremo de libertad y de triunfo, en Dios» (p. 16).

que cabe encontrar una línea geométrica cuya noción sea constante y uniforme según cierta regla de modo que pase por todos los puntos y siga el mismo orden que siguió la mano que los marcó.

»Y si alguien dibuja de un solo trazo una línea que resulte o bien recta, o bien circular, o bien de otra naturaleza, es posible hallar una noción o regla o ecuación común a todos los puntos de esa línea en virtud de la cual se produzcan necesariamente esas mismas transformaciones. Y no hay, por ejemplo, rostro alguno cuyo contorno no forme parte de una línea geométrica y que no pueda dibujarse de un solo trazo mediante cierto movimiento sometido a regla.»

Pero Leibniz hablaba de creación y de inteligencia divinas: «Me sirvo de estas comparaciones para esbozar cierta imperfecta analogía de la sabiduría divina... Pero con ello no pretendo explicar ese inmenso misterio del que depende todo el universo». Concerniendo a cualidades, fuerzas y valores, concerniendo además a obras no divinas leídas por espíritus finitos, esta confianza en la *representación* matemático-espacial nos parece que es (en la escala de toda una civilización, pues no se trata aquí del lenguaje de Rousset, sino de la totalidad de nuestro lenguaje y de su crédito) *análoga* a la confianza de los artistas canacos,[30] por ejemplo, en la representación extendida de la profundidad. Confianza que el etnólogo estructuralista analiza por otra parte con más prudencia y menos alegría que hasta hace poco.

No oponemos aquí, por un mero movimiento de péndulo, de equilibramiento o de dar la vuelta, la duración al espacio, la calidad a la cantidad, la fuerza a la forma, la profundidad del sentido o del valor a la superficie de las figuras. Todo lo contrario. Contra esta simple alternativa, contra la simple elección de uno de los términos o de una de las series, pensamos que hay que buscar nuevos conceptos y nuevos modelos, una *economía* que escape a este sistema de oposiciones metafísicas. Esta economía no sería una energética de la fuerza pura e informe. Las diferencias consideradas serían *a la vez* diferencias de lugares y diferencias de fuerza. Si aquí parece que oponemos una serie a la otra, es porque dentro del sistema clásico queremos hacer aparecer el privilegio no crítico atribuido de forma simple, por cierto estructuralismo, a la otra serie. Nuestro discurso pertenece irreductiblemente al sistema de las oposiciones metafísicas. No

---

30. Cf. por ejemplo, M. Leenhardt, *El arte de Oceanía. Gentes de la Tierra Grande*, p. 99; *Do Kamo*, pp. 19-21.

se puede anunciar la ruptura de esa pertenencia más que mediante una *cierta* organización, una cierta disposición *estratégica* que, dentro del campo y de sus poderes propios, volviendo contra él sus propias *estratagemas*, produzca una *fuerza de dislocación* que se propague a través de todo el sistema, fisurándolo en todos los sentidos, y *de-limitándolo* de parte a parte.

Suponiendo que, para evitar el «abstraccionismo», nos adhiramos, como pretende teóricamente Rousset, a la unión de la forma y del sentido, habría que decir, pues, que la aspiración hacia lo más alto, en el «último salto que va a unirlos... en Dios», etc., aspiración pasional, cualitativa, intensiva, etc., encuentra *su* forma en el movimiento en espiral. Pero entonces, ¿es decir mucho decir que esta unión —que autoriza, por otra parte, *toda* metáfora de elevación— es la *diferencia propia*, el idioma de Corneille? Y si lo esencial del «movimiento cornelliano» estuviese ahí, ¿dónde estaría Corneille? ¿Por qué hay más belleza en *Polyeucte* que en «un trayecto en dos bucles afectado por un movimiento hacia lo alto»? La fuerza de la obra, la fuerza del genio, la fuerza, también, de aquello que engendra en general, es lo que resiste a la metáfora geométrica y es el objeto propio de la crítica literaria. En un sentido diferente que G. Poulet, Rousset parece a veces dar «poco interés al arte».

A menos que Rousset considere que toda línea, toda forma espacial (aunque toda forma es espacial) es bella *a priori*, a menos que piense, pues, como lo hacía una cierta teología de la Edad Media (considerando en particular) que la forma es trascendentalmente bella, puesto que es y produce ser y el Ser es Bello, de tal manera que incluso los monstruos, se decía, son bellos en tanto que son, por causa de una línea, de una forma, que da testimonio del orden del universo creado y que refleja la luz divina. *Formosus* quiere decir bello.

¿No dirá también Buffon, en su *Supplément à l'histoire naturelle* (t. XI, p. 410): «La mayor parte de los monstruos lo son con simetría, el trastorno de sus elementos parece estar hecho con orden»?

Ahora bien, no parece que Rousset establezca, en su *Introducción* teórica, que toda forma sea bella, sino sólo aquella que se entiende con el sentido, aquella que se deja entender por nosotros porque está, primeramente, de acuerdo con el sentido. Entonces ¿por qué, una vez más, ese privilegio del geómetra? Y suponiendo, en el límite, que la belleza se deje esposar o agotar por el geómetra, en el caso de lo sublime —y se dice que Corneille es sublime— el geómetra debe hacer violencia.

Y además, ¿no se pierde, en nombre de un «movimiento cornelliano» esencial, lo que más importa? En nombre de ese esencialismo o de ese estructuralismo teleológico, se reduce, en efecto, a apariencia inesencial todo lo que se escapa al esquema geométrico-mecánico: no sólo las obras que no se dejan constreñir por curvas y espirales, no sólo la fuerza y la cualidad, que son el sentido mismo, sino la *duración*, lo que, en el movimiento, es pura heterogeneidad cualitativa. Rousset comprende el movimiento teatral o novelesco como Aristóteles comprendía el movimiento en general: paso al acto como quietud de la forma deseada. Todo sucede como si en la dinámica del sentido cornelliano y en cada obra de Corneille, todo estuviese animado a la vista de una paz final, paz de la *Enérgeia* estructural: *Polyeucte*. Fuera de esta paz, antes y después de ella, el movimiento mismo, en su pura duración, en la labor de su organización, no es más que esbozo o desecho. Desenfreno, incluso, falta o pecado respecto a *Polyeucte*, «primer logro impecable». Rousset hace notar bajo la palabra «impecable»: «Cinna peca todavía a este respecto» (p. 12).

Preformismo, teleologismo, reducción de la fuerza, del valor y de la duración: esto es lo que conlleva el geometrismo, esto es lo que da lugar a estructura. Estructura *de hecho* que domina en mayor o menor grado todos los ensayos de este libro. Todo aquello que, en el primer Marivaux, no anuncia el esquema del «doble registro» (relato y mirada al relato) es «una serie de ejercicios novelescos de juventud» mediante los que «prepara no sólo sus novelas de madurez, sino su obra dramática» (p. 47). «El *verdadero* Marivaux está todavía en aquéllos *casi* ausente» (el subrayado es nuestro). «En nuestra perspectiva, sólo un hecho a retener...» (*ibíd.*). Vienen después un análisis y una cita sobre la que se concluye: «Este esbozo de un diálogo por encima de la cabeza de los personajes, a través de un relato interrumpido en el que alternan la presencia y la ausencia del autor, es el esbozo del verdadero Marivaux... Así se bosqueja, bajo una primera forma rudimentaria, la combinación propiamente marivaudiana del espectáculo y el espectador, del que es mirado y del que mira. Veremos cómo se perfecciona...» (p. 48).

Las dificultades, y nuestras reticencias, se acumulan cuando Rousset precisa que esta «estructura permanente de Marivaux»,[31]

---

31. He aquí algunas *formulaciones* de esta «estructura permanente»: «¿Dónde está la verdadera obra? Está en la sobreimpresión y el entrelazamiento de los dos planos, en los desfases y los intercambios que se establecen entre ellos y que nos

aunque invisible o latente en las obras de juventud, «forma parte», como «disolución deliberada de la ilusión novelesca», «de la tradición burlesca» (p. 50) (cf. también p. 60). La originalidad de Marivaux, que sólo «retiene» de esa tradición «la libre conducción de un relato que muestra a la vez el trabajo del autor y la reflexión del autor sobre su trabajo...», es la «consciencia crítica» (p. 51). El idioma de Marivaux no está, pues, en la estructura así descrita, sino en la intención que anima una forma tradicional y crea una nueva estructura. La verdad de la estructura general, así restaurada, no *describe* el organismo marivaudiano en sus líneas propias. Todavía menos en su fuerza.

Si, sin embargo: «El hecho de estructura, despejado de esta manera: el doble registro, aparece como una constante... *Responde al mismo tiempo* [el subrayado es nuestro] al conocimiento que tiene el hombre marivaudiano de sí mismo: un "corazón" sin mirada, captado en el campo de una consciencia que no es más que mirada» (p. 64). Pero ¿cómo un «hecho de estructura», tradicional en esa época (suponiendo que, definido de esa manera, sea lo bastante determinado y original como para pertenecer a una época), puede «responder» a la consciencia del «hombre marivaudiano»? ¿Es a la intención más singular de Marivaux a lo que responde la estructura? ¿No es aquí Marivaux más bien un *buen ejemplo* —y habría que mostrar entonces por qué es *bueno*— de una estructura literaria de la época? ¿y a través de ella, de una estructura de la época misma? ¿No quedan ahí, irresueltos, mil problemas metodológicos previos al estudio estructural *individual*, a la monografía de un autor o de una obra?

Si el *geometrismo* aparece sobre todo en los ensayos sobre Corneille y sobre Marivaux, donde triunfa el *preformismo* es a

---

proponen el placer sutil de una atención binocular y de una lectura doble» (56). «... Desde este punto de vista, toda obra de Marivaux podría definirse así: un organismo con dos niveles, donde los dos planos se van aproximando gradualmente hasta llegar a su unión completa. La obra se acaba cuando los dos planos se confunden, es decir, cuando el grupo de los héroes contemplados se ven tal como los veían los personajes espectadores. El desenlace real no es el matrimonio que se nos promete al bajar el telón, sino que es el encuentro del corazón y la mirada» (58). «... Se nos invita a seguir el desarrollo de la obra en los dos registros, que nos proponen dos curvas paralelas, pero desfasadas entre sí, pero diferentes por su importancia, su lenguaje y su función: la una, esbozada rápidamente, la otra, dibujada en toda su complejidad, la primera, dejando adivinar la dirección que tomará la segunda, que da el eco en profundidad y el sentido definitivo de aquélla. Ese juego de reflejos interiores contribuye a garantizarle a la obra de Marivaux su rigurosa y sutil geometría, al mismo tiempo que liga estrechamente los dos registros hasta en los movimientos del amor» (59).

propósito de Proust y Claudel. Y esta vez bajo una forma más organicista que topográfica. Es ahí donde resulta también más fecundo y más convincente. En primer lugar porque la materia que permite dominar es más rica y se la penetra de forma más interna. (Permítasenos, por otra parte, anotar que tenemos el sentimiento de que lo mejor de este libro no reside en el método sino en la calidad de una atención.) Y después, porque la estética proustiana y la estética claudeliana están profundamente de acuerdo con la de Rousset.

En Proust mismo —la demostración que se nos da de ello no dejaría a este respecto ninguna duda si es que todavía se tuviese alguna— era constante y consciente la exigencia estructural, la cual se manifiesta en maravillas de simetría (ni verdadera ni falsa), de recurrencia, de circularidad, de aclaración retrospectiva, de superposición, sin adecuación, de lo primero y lo último, etc. Aquí la teleología no es proyección del crítico, sino tema del autor. La implicación del fin en el comienzo, las extrañas relaciones entre el sujeto que escribe el libro y el tema del libro, entre la consciencia del narrador y la del héroe, todo eso recuerda el estilo del proceso y la dialéctica del «nosotros» en la *Fenomenología del espíritu*. Es claramente de la fenomenología de un espíritu de lo que se trata aquí: «Se disciernen otras razones además en la importancia que Proust le daba a esa forma circular de una novela cuyo final se cierra volviendo al comienzo. Se ve en las últimas páginas al héroe y al narrador reunirse ellos también, tras una larga marcha en que estuvieron a la búsqueda el uno del otro, a veces muy próximos, más frecuentemente muy alejados; coinciden en el desenlace, que es el instante en que el héroe va a convertirse en el narrador, es decir, en el autor de su propia historia. El narrador es el héroe revelado a él mismo, es aquel que el héroe desea ser a todo lo largo de su historia, sin poder jamás; ahora toma el lugar de ese héroe y va a poder ponerse a edificar la obra que se está acabando, y ante todo a escribir ese *Combray* que está en el origen del narrador como también del héroe. El final del libro hace posible y comprensible la existencia del libro. Esta novela está concebida de tal manera que su final engendra su comienzo» (p. 144). Finalmente, el método crítico y la estética proustiana no están al margen de la obra, son el corazón mismo de la creación: «Proust hará de esta estética el tema real de su obra novelesca» (p. 135). De la misma manera que en Hegel la consciencia filosófica, crítica, reflexiva, no es solamente contemplación de las operaciones y de las obras de la historia. Es de *su* historia de lo que se trata en primer lugar. No

se equivocaría quien dijera que esta estética, como concepto de la obra, coincide exactamente con la de Rousset. Y es así, si puedo decirlo, un preformismo *practicado*: «El *último capítulo* del último volumen, señala Proust, se ha escrito inmediatamente después del *primer capítulo* del primer volumen. Todo el intervalo entre los dos se escribió después».

Por preformismo entendemos realmente preformismo: doctrina biológica bien conocida, opuesta a un epigenetismo, y según la cual la totalidad de los caracteres hereditarios estarían incluidos en el germen, en acto, y bajo dimensiones reducidas que respetarían, sin embargo, ya las formas y las proporciones del adulto futuro. La teoría del *encajamiento* estaba en el centro de ese preformismo que hoy en día hace sonreír. Pero ¿de qué se sonríe uno?; del adulto en miniatura, sin duda, pero también de ver que se presta a la vida natural todavía más que la finalidad: la providencia en acto y el arte consciente de sus obras. Pero cuando se trata de un arte que no imita a la naturaleza, cuando el artista es un hombre y es la consciencia la que engendra, el preformismo ya no hace sonreír. El *logos spermatikós* está en su lugar, no es ya exportado pues es un concepto antropomórfico. Veamos: tras haber hecho aparecer en la composición proustiana toda una necesidad de la *repetición*, Rousset escribe: «Al margen de lo que se piense del artificio que introduce *Un amor de Swann*, hay que olvidarlo inmediatamente, hasta tal punto es ceñido y orgánico el enlace que anuda la parte al todo. Una vez acabada la lectura de la *Recherche*, se da cuenta uno de que no se trata en absoluto de un episodio aislable; sin él, el conjunto sería ininteligible. *Un amor de Swann* es una novela en la novela, o un cuadro en el cuadro..., recuerda no a esas historias nido que muchos novelistas del siglo XVII o XVIII encajan en sus relatos, sino a esas historias interiores que se leen en la *Vie de Marianne*, en Balzac o en Gide. Proust sitúa en una de las entradas de su novela un pequeño espejo convexo que la refleja en síntesis» (p. 146). La metáfora y la operación del encajamiento se han impuesto, incluso si se las sustituye finalmente por una imagen más fina, más adecuada, pero que significa en el fondo la misma relación de implicación. Implicación reflejante y representativa esta vez.

Por esas mismas razones la estética de Rousset concuerda con la de Claudel. Por otra parte, al comienzo del ensayo sobre Claudel se define la estética proustiana. Y por encima de todas las diferencias, son evidentes las afinidades. El tema de la «monotonía estructural» unifica estas afinidades: «Y volviendo a pen-

sar en la monotonía de las obras de Vinteuil, yo le explicaba a Albertine que los grandes literatos no han realizado nunca más que una sola obra, o más bien refractado a través de medios diversos una misma belleza, que aportan al mundo» (p. 171). Claudel: «*Le Soulier de satin* es *Tête d'or* bajo otra forma. Ésta resume a la vez *Tête d'or* y *Partage de midi*. Es, incluso, la conclusión de *Partage de midi* [...] Un poeta no hace apenas más que desarrollar un designio preestablecido» (p. 172).

Esta estética que neutraliza la duración y la fuerza, como *diferencia* entre la bellota y la encina, no es autónoma en Proust ni en Claudel. Sino que traduce una metafísica. Al «tiempo en estado puro» Proust lo llama también lo «intemporal» o lo «eterno». La verdad del tiempo no es temporal. El sentido del tiempo, la *temporalidad* pura no es temporal. De modo análogo (sólo análogo), el tiempo como sucesión irreversible no es más, según Claudel, que el fenómeno, la epidermis, la imagen en superficie de la verdad esencial del Universo tal como es pensado y creado por Dios. Esta verdad es la *simultaneidad* absoluta. Como Dios, Claudel, creador y compositor, tiene «el gusto de las cosas que existen conjuntamente» (*Art poétique*).[32]

Esta intención metafísica autoriza en última instancia, a través de una serie de mediaciones, todo el ensayo sobre Proust, todos los análisis dedicados a la «escena fundamental del teatro claudeliano» (p. 183), al «estado puro de la estructura claudeliana» (p. 177) en *Partage de midi* y a la totalidad de este teatro en el que, dice el mismo Claudel, «manipulamos el tiempo como un acordeón, a nuestro gusto» y donde «perduran las horas y se escamotean los días» (p. 181).

Desde luego, no vamos a examinar por sí mismas esa metafísica o esa teología de la temporalidad. Se podrá estar de acuerdo sin dificultad con que la estética que aquéllas rigen sea legítima y fecunda en la lectura de Proust o de Claudel: es *su* estética, hija (o madre) de *su* metafísica. Se nos concederá también fácilmente que se trata aquí de la metafísica implícita de todo

---

32. Citado en p. 189. Rousset comenta justamente: «Una declaración como esa, no aislada, vale para todos los órdenes de la realidad. Todo obedece a la ley de la *composición*, es la ley del artista como es la ley del Creador. Pues el universo es una simultaneidad, por la que las cosas que están alejadas llevan una existencia concordante y forman una solidaridad armónica; a la metáfora que las reúne corresponde, en las relaciones entre los seres, el amor, lazo de las almas separadas. Es, pues, natural, en el pensamiento claudeliano, admitir que dos seres desunidos por la distancia estén unidos por su simultaneidad y resuenen desde entonces como las dos notas de un acorde, así Prouhèze y Rodrigo, "en una relación inextinguible"».

estructuralismo o de todo gesto estructuralista. En particular, una lectura estructural presupone siempre, apela siempre, en su momento apropiado, a esa simultaneidad teológica del libro, y se cree privada de lo esencial cuando no accede a ella. Rousset: «De todas formas, la lectura, que se desarrolla en la duración, deberá, para ser global, hacerse presente simultáneamente la obra en todas sus partes... El libro, semejante a un "cuadro en movimiento", sólo se descubre por fragmentos sucesivos. La tarea del lector exigente consiste en invertir esta tendencia natural del libro, de manera que éste se presente en su integridad a la mirada del espíritu. No hay otra lectura completa que la que transforma el libro en una red simultánea de relaciones recíprocas: es entonces cuando surgen las sorpresas...» (p. XIII). (¿Qué sorpresas? ¿Cómo puede reservar sorpresas la simultaneidad? Más bien de lo que se trata aquí es de anular las sorpresas de lo no-simultáneo. Las sorpresas surgen del diálogo entre lo no-simultáneo y lo simultáneo. Baste decir que la simultaneidad estructural *por sí misma* tranquiliza.) J.P. Richard: «La dificultad de toda crítica estructural está en que hay que describir continuadamente, sucesivamente, lo que de hecho existe a la vez, simultáneamente» (*op. cit.*, p. 28). Así pues, Rousset evoca la dificultad de acceder, en la lectura, a lo simultáneo, que es la verdad; J.P. Richard, la dificultad de dar cuenta, en la escritura, de lo simultáneo, que es la verdad. En los dos casos, la simultaneidad es el mito, promovido a ideal regulador, de una lectura o de una descripción totales. La búsqueda de lo simultáneo explica esta fascinación por la imagen espacial: ¿no es el espacio «el orden de las coexistencias» (Leibniz)? Pero al decir «simultaneidad» en lugar de espacio se intenta *concentrar* el tiempo en lugar de *olvidarlo*. «La duración toma así la forma ilusoria de un medio homogéneo, y el lazo de unión entre estos dos términos, espacio y duración, es la simultaneidad, que se podría definir como la intersección del tiempo con el espacio.»[33] En esta exigencia de lo llano y de lo horizontal, lo que es intolerable para el estructuralismo es ciertamente la riqueza, la implicación del *volumen*, todo lo que en la significación no puede estar expuesto en la simultaneidad de una forma. Pero, ¿es un azar que el libro sea en primer lugar volumen?[34] ¿Y que

33. Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la consciencia.*

34. Para el hombre del estructuralismo literario (y quizás del estructuralismo en general), la letra de los libros —movimiento, infinitud, labilidad e inestabilidad del sentido enrollado sobre sí en la corteza, en el volumen— no ha sustituido todavía (pero ¿acaso puede hacerlo?) la letra de la Ley expuesta, establecida: la prescripción sobre las Tablas.

el sentido del sentido (en el sentido general del sentido y no de señalización) sea la implicación infinita, el indefinido remitir de significante a significante?, ¿que su fuerza sea una cierta equivocidad pura e infinita, que no da ninguna tregua, ningún reposo al sentido significado, que lo compromete, en su propia *economía*, a significar de nuevo y a *diferir*? Salvo en el *Libro irrealizado* por Mallarmé, no hay identidad consigo de lo escrito.

Irrealizado: esto no quiere decir que Mallarmé no haya *logrado realizar* un Libro que fuese uno consigo mismo; simplemente que Mallarmé no lo ha pretendido. Ha irrealizado la unidad del Libro haciendo temblar las categorías dentro de las que se la creía pensar con toda seguridad: aun hablando de una «identidad consigo» del Libro, que subraya que el Libro es a la vez «lo mismo y lo otro», al estar «compuesto consigo». Se ofrece aquí no sólo una «doble interpretación» sino que con él, dice Mallarmé, «Siembro por así decirlo aquí y allí diez veces este doble volumen completo».[35]

¿Hay derecho a constituir en método general del estructuralismo esta metafísica y esta estética tan bien adaptadas a Proust y a Claudel?[36] Eso es, sin embargo, lo que hace Rousset, en la medida en que —al menos lo hemos intentado mostrar— decide reducir a la indignidad del accidente o de la escoria todo lo que no es inteligible a la luz del esquema teleológico «preestablecido» y percibido en su simultaneidad. Incluso en los ensayos consagrados a Proust y Claudel, ensayos guiados por la estructura más comprensiva, Rousset tiene que decidir considerar como «accidentes de génesis» «todo episodio, todo personaje» del que hubiera que «constatar su eventual independencia» (p. 164) con respecto al «tema central» o a la «organización general de la obra» (*ibíd.*); tiene que aceptar confrontar «el verdadero Proust» con el «novelista» al que aquél puede por otra parte «perjudicar», pues el verdadero Proust puede también dejar perder la

35. Sobre esta «identidad consigo» del libro mallarmeano, cf. J. Scherer, *El «libro» de Mallarmé*, p. 95 y hoja 94 y p. 77 y hojas 129 y 130.

36. No vamos a insistir aquí en este tipo de cuestiones. Cuestión banal, pero que es muy difícil eludir, y que por otra parte se plantea en cada etapa del trabajo de Rousset, aunque se trate de un autor considerado aparte, o incluso de una obra aislada. ¿Acaso no hay, cada vez, sólo una estructura fundamental? ¿Y cómo reconocerla y privilegiarla? El criterio no puede ser ahí ni una acumulación empírico-estadística, ni una intuición de esencia. Es el problema de la inducción, que se le plantea a una ciencia estructuralista que concierne a obras, es decir, cosas cuya estructura no es apriorística. ¿Hay un *apriori material* de la obra? Pero la intuición del apriori material plantea formidables problemas previos.

«verdad» del amor según Rousset, etc. (p. 166). Igual que «el verdadero Baudelaire está quizás sólo en el *Balcon*, y todo Flaubert en *Madame Bovary*» (p. XIX), igualmente, el verdadero Proust no está simultáneamente en todas partes. Rousset debe concluir también que los personajes de *L'Otage* están desunidos no por «las circunstancias» sino «para decirlo mejor» por «las exigencias del esquema claudeliano» (p. 179); tiene que desplegar sutilezas maravillosas para demostrar que en *Le Soulier de satin* Claudel no «se desmiente» y no «renuncia» a su «esquema constante» (p. 183).

Lo más grave es que este método, «ultra-estructuralista», hemos dicho, en algunos aspectos, parece contradecir aquí la más preciosa y la más original intención del estructuralismo. En los dominios biológico y lingüístico donde se ha manifestado primero, aquél consiste sobre todo en preservar la coherencia y la completitud de cada totalidad en su nivel propio. Se prohíbe a sí mismo considerar en primer término, dentro de una configuración dada, la dimensión de inacabamiento o de defecto, todo aquello por lo que tal configuración no aparecería sino como la anticipación ciega o la desviación misteriosa de una ortogénesis pensada a partir de un telos o de una norma ideal. Ser estructuralista es fijarse en primer término en la organización del sentido, en la autonomía y el equilibrio propio, en la constitución lograda de cada momento, de cada forma, es rehusarse a deportar a rango de accidente aberrante todo lo que un tipo ideal no permite comprender. Incluso lo patológico no es simple ausencia de estructura. Está organizado. No se comprende como deficiencia, defección o descomposición de una bella totalidad ideal. No es una simple derrota del telos.

Es cierto que el rechazo del finalismo es una regla de derecho, una norma metódica que el estructuralismo puede aplicar sólo difícilmente. Es un voto de impiedad respecto al telos al que el trabajo no es nunca fiel. El estructuralismo vive en y de la diferencia entre su voto y su realidad. Se trate de biología, de lingüística o de literatura, ¿cómo percibir una totalidad organizada sin proceder a partir de su fin?, ¿al menos, de la presunción del fin? Y si el sentido no es el sentido más que en una totalidad, ¿cómo podría surgir si la totalidad no estuviese animada por la anticipación de un fin, por una intencionalidad que no es por otra parte necesariamente y en primer lugar la de una conciencia? Si hay estructuras, éstas son posibles a partir de esa estructura fundamental por la que la totalidad se abre y se desborda para *tomar sentido* en la anticipación de un telos que hay que

entender aquí bajo su forma más indeterminada. Esta abertura es ciertamente lo que libera el tiempo y la génesis (incluso se confunde con ellos), pero es también lo que corre el riesgo de, al darle forma, encerrar el devenir. De hacer callar la fuerza bajo la forma.

Se reconoce entonces que, en la relectura a la que nos invita Rousset, lo que amenaza desde el interior a la luz es también lo que amenaza metafísicamente a todo estructuralismo: ocultar el sentido en el acto mismo por el que se lo descubre. *Comprender* la estructura de un devenir, la forma de una fuerza, es perder el sentido ganándolo. El sentido del devenir y de la fuerza, en su pura y propia cualidad, es el reposo del comienzo y del fin, la paz de un espectáculo, horizonte o rostro. En ese reposo y en esa paz, la cualidad del devenir y la fuerza está ofuscada por el sentido mismo. El sentido del sentido es apolíneo por todo lo que se muestra en él.

Decir la fuerza como origen del fenómeno es, sin duda, no decir nada. Una vez dicha, la fuerza es ya fenómeno. Hegel había mostrado bien que la explicación de un fenómeno por una fuerza es una tautología. Pero al decir esto, hay que referirlo a una cierta impotencia del lenguaje de salir de sí para decir su origen, y no al *pensamiento* de la fuerza. La fuerza es lo otro que el lenguaje sin lo que éste no sería lo que es.

Más aún, para respetar en el lenguaje ese extraño movimiento, para no reducirlo a su vez, habría que intentar volver a esta metáfora de la sombra y de la luz (del mostrar-se y del ocultarse), metáfora fundadora de la filosofía occidental como metafísica. Metáfora fundadora no sólo en tanto que metáfora fotológica —y a este respecto toda la historia de nuestra filosofía es una fotología, nombre que se le da a la historia o al tratado de la luz— sino ya en tanto que metáfora: la metáfora en general, paso de un ente a otro, o de un significado a otro, autorizado por la *sumisión* inicial y por el desplazamiento *analógico* del ser bajo el ente, es la pesantez esencial que retiene y reprime irremediablemente el discurso en la metafísica. Destino que sería tonto considerar como el lamentable y provisional accidente de una «historia»; como un lapsus, una falta del pensamiento *en* la historia (in historia). Es, *in historiam*, la caída del pensamiento en la filosofía, por lo que la historia es *encentada*. Baste decir que la metáfora de la «caída» merece sus comillas. En esta metafísica heliocéntrica, la fuerza, que cede el sitio al eidos (es decir, a la forma visible para el ojo metafórico), ha sido separada ya de *su sentido* de fuerza, como la cualidad de la música está separada

de sí en la acústica.[37] ¿Cómo comprender la fuerza o la debilidad en términos de claridad y de oscuridad?

El hecho de que el estructuralismo haya surgido y crecido bajo la dependencia, más o menos directa y reconocida, de la fenomenología, bastaría para hacerla tributaria de la más pura tradicionalidad de la filosofía occidental, aquella que, por encima de su anti-platonismo, reconduce Husserl a Platón. Ahora bien, se buscaría en vano, en la fenomenología, un concepto que permita pensar la intensidad o la fuerza. Pensar la potencia y no solamente la dirección, la *tensión* y no solamente el *in* de la intencionalidad. Todo valor está constituido en primer lugar por un sujeto teorético. Nada se gana ni se pierde sino en términos de claridad y de no-claridad, de evidencia, de presencia y de ausencia para una consciencia, de toma o de pérdida de consciencia. La diafanidad es el valor supremo; y la univocidad. De ahí las dificultades para pensar la génesis y la temporalidad pura del ego trascendental, para dar cuenta de la encarnación lograda o fallida del telos, y de esas misteriosas debilidades que se llaman crisis. Y cuando, en algunos sitios, Husserl deja de considerar los fenómenos de crisis y los fracasos del telos como «accidentes de génesis», como algo *inesencial* (*Unwesen*), lo hace para mostrar que el olvido está eidéticamente prescrito, y es necesario, bajo la especie de la «sedimentación», al desarrollo de la verdad. A su desvelamiento, a su iluminación. Pero ¿por qué estas fuerzas y estas debilidades de la consciencia y esta fuerza de la debilidad que simula en el acto mismo de revelar? Si esta «dialéctica» de la fuerza y de la debilidad es la finitud del pensamiento mismo en su relación con el ser, ello es que no puede decirse en el lenguaje de la forma, mediante sombra y luz. Pues la fuerza no es la oscuridad, no está oculta bajo una forma de la que ella sería la sustancia, la materia o la cripta. La fuerza no se piensa a partir de la pareja en oposición, es decir, de la complicidad entre la fenomenología y el ocultismo. Ni, dentro de la fenomenología, como el *hecho* opuesto al *sentido*.

Hay, pues, que intentar liberarse de este lenguaje. No *intentar* liberarse de él, ya que eso es imposible sin olvidar *nuestra* historia. Sino soñar con eso. No *liberarse* de él, lo cual no tendría

---

37. «... El punto de partida que permite afirmar que todo lo que es cualitativo es cuantitativo se encuentra en la acústica... (Teoría de las cuerdas sonoras; relación de los intervalos, modo dórico)... Se trata de encontrar en todo lugar fórmulas matemáticas para las fuerzas absolutamente impenetrables» (Nietzsche, *El nacimiento de la filosofía en la época de la tragedia griega*).

sentido y nos privaría de la luz del sentido. Sino resistirle desde lo más lejos posible. En todo caso no cabe abandonarse a él con ese abandono que es hoy la mala embriaguez del formalismo estructuralista más sutil.

La crítica, si algún día tiene que explicarse e intercambiarse con la escritura literaria, no ha de esperar que esta resistencia se organice primero en una «filosofía», que ordenase una cierta metodología estética, de la cual aquella crítica obtendría sus principios. Pues la filosofía ha estado determinada en su historia como reflexión de la inauguración poética. Es, pensada por su parte, el crepúsculo de las fuerzas, es decir, la mañana soleada en la que hablan las imágenes, las formas, los fenómenos, mañana de las ideas y de los ídolos, en la que el relieve de las fuerzas se hace reposo, aplana su profundidad y se extiende en la horizontalidad. Pero la empresa es desesperada mientras se crea que la crítica literaria está ya determinada, se sepa o no, se quiera o no, como filosofía de la literatura. En cuanto tal, es decir, en tanto no haya abierto expresamente la operación estratégica de la que hablábamos más arriba y que no puede pensarse simplemente bajo el título de estructuralismo, la crítica no tendrá ni los medios ni, sobre todo, el motivo para renunciar a la euritmia, a la geometría, al privilegio de la mirada, al éxtasis apolíneo de la mirada que «ante todo produce la irritación del ojo que da al ojo la facultad de ver».[38] No podrá excederse hasta amar la fuerza y el movimiento que desplaza las líneas, hasta amarlo como movimiento, como deseo en sí mismo, y no como el accidente o la epifanía de las líneas. Excederse hasta la escritura.

De ahí esta nostalgia, esta melancolía, este dionisismo como recaída del que hablábamos al principio. ¿Estamos equivocados al percibirlo a través del elogio de la «monotonía» estructural y claudeliana que cierra *Forma y significación*?

Habría que concluir, pero el debate es interminable. El litigio, la *diferencia* entre Dioniso y Apolo, entre el impulso y la estructura, no se borra en la historia, pues no está *en* la historia. Es también, en un sentido insólito, una estructura originaria: la apertura de la historia, la historicidad misma. La diferencia no pertenece simplemente ni a la historia ni a la estructura. Si hay que decir, con Schelling, que «todo es Dioniso», hay que saber también —y eso es escribir— que Dioniso, como la fuerza pura, está trabajado por la diferencia. Ve y se deja ver. Y (se) salta los ojos. Desde siempre, se relaciona con lo que está fuera de él, con

---

38. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*.

la forma visible, con la estructura, como con su muerte. Así es como aparece.

«No suficientes formas...» decía Flaubert. ¿Cómo entenderlo? ¿Es una celebración de lo otro que la forma, del «demasiadas cosas» que le excede y le resiste? ¿Elogio de Dioniso? No, es dudoso. Es por el contrario el suspiro de un «¡vaya!, no suficientes formas». Es una religión de la obra como forma. Por otra parte, las cosas para las que no tenemos suficientes formas son ya fantasmas de energía, «ideas» «más amplias que la plástica del estilo». Se trata de una puntilla contra Leconte de Lisle, puntilla afectuosa, pues a Flaubert «le gusta mucho ese muchacho».[39]

En esto Nietzsche no se había equivocado: «Flaubert, reedición de Pascal, pero con los rasgos de un artista cuya base es este juicio instintivo: "Flaubert es siempre odioso, el hombre no es nada, la obra es todo..."».[40]

Habría que escoger, pues, entre la escritura y la danza. Por más que Nietzsche nos recomendase una danza de la pluma: «Saber bailar con los pies, con las ideas, con las palabras: ¿hace falta que diga que es necesario también saber hacerlo con la *pluma*, que hay que aprender a escribir?». Flaubert sabía bien, y tenía razón, que la escritura no puede ser dionisíaca de parte a parte. «Pensar y escribir sólo se puede sentado», decía. Alegre cólera de Nietzsche: «¡Ahí te tengo, nihilista! Permanecer sentado, ese es precisamente el *pecado* contra el Espíritu Santo. Sólo los pensamientos que os sobrevengan al andar tienen valor».

Pero Nietzsche dudaba mucho de que el escritor estuviera alguna vez de pie; es que la escritura es en primer lugar y para siempre algo sobre lo que uno se inclina. Más todavía cuando las letras no son ya cifras de fuego en el cielo.

Nietzsche lo tenía en duda, pero Zaratustra estaba seguro: «Aquí estoy sentado y aguardo, teniendo a mi alrededor viejas tablas rotas; y también tablas nuevas a medio escribir. ¿Cuándo llegará mi hora? La hora de mi descenso, de mi ocaso...». *Die Stunde meines Niederganges, Unterganges.* Habrá que descender,

---

39. *Prefacio a la vida de escritor*, p. 111.

40. *El crepúsculo de los ídolos*, p. 68. Puede tener interés yuxtaponer a esa frase de Nietzsche este pasaje de *Forma y significación*: «La correspondencia de Flaubert es para nosotros preciosa, pero en el Flaubert epistolar no reconozco al Flaubert novelista; cuando Gide declara que prefiere el primero, tengo el sentimiento de que está escogiendo al mal Flaubert, aquel, al menos, con el que el novelista hizo todo para eliminarlo» (p. XX).

que trabajar, que inclinarse para grabar y llevar la Tabla nueva a los valles, leerla y hacerla leer. La escritura es el desenlace, como descenso fuera de *sí* en sí, del sentido: metáfora-para-otro-a-la-vista-de-otro-aquí-abajo, metáfora como metafísica donde el ser tiene que ocultarse si se quiere que aparezca lo otro. Excavación en lo otro hacia lo otro en la que lo mismo busca su filón y el oro verdadero de su fenómeno. Sub-misión en la que siempre puede perder(se). *Niedergang, Untergang.* Pero él no es nada, no es (él) mismo antes del riesgo de perder(se). Pues el otro fraterno no está *en primer término* en la paz de lo que se llama la intersubjetividad, sino en el trabajo y en el peligro de la inter-rogación; no está en primer término seguro en la paz de la *respuesta,* en la que dos afirmaciones *se casan,* sino que es invocado en medio de la noche por el trabajo de ahondamiento propio de la interrogación. La escritura es el momento de ese Valle originario del otro en el ser. Momento de la profundidad también como decadencia. Instancia e insistencia de lo grave.

«Mira, aquí hay una tabla nueva: pero ¿dónde están mis hermanos, que la lleven conmigo al valle y la graben en corazones de carne?»

2

COGITO E HISTORIA DE LA LOCURA

> ... El instante de la decisión es una locura...
>
> KIERKEGAARD

> En cualquier caso, este libro resultaba terriblemente arriesgado. Lo separa de la locura una hoja transparente.
>
> J. JOYCE,
> a propósito de *Ulysse*

Estas reflexiones tienen su punto de partida, como daba a entender claramente el título de esta conferencia,[1] en el libro de Michel Foucault: *Folie et Déraison, Histoire de la folie à l'âge classique.*[2]

Libro admirable desde tantos puntos de vista, libro potente en su aliento y en su estilo: tanto más intimidatorio para mí, que, gracias a haber tenido la ocasión de recibir la enseñanza de Michel Foucault no hace mucho, conservo una consciencia de discípulo admirativo y agradecido. Pero la consciencia del discípulo, cuando éste empieza no digo que a discutir, pero sí a dialogar con el maestro, o más bien a proferir el diálogo interminable y silencioso que lo constituía en discípulo, entonces, la consciencia del discípulo es una consciencia desgraciada. Cuando

---

1. Con la excepción de algunas notas y de un breve pasaje (entre corchetes), este estudio reproduce una conferencia pronunciada el 4 de marzo de 1963 en el College Philosophique. Cuando nos propuso publicarlo en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, el Sr. Jean Wahl quiso aceptar que este texto conservase su primera forma, que fue la de la palabra viva, con sus exigencias y sobre todo con sus desfallecimientos típicos: si ya en general, según la expresión del *Fedro*, lo escrito, privado de «la ayuda de su padre», «ídolo» frágil y caído del «discurso vivo y animado», no puede nunca «auxiliarse a sí mismo», ¿no estará más expuesto y más desasistido que nunca cuando, al simular la improvisación de la palabra hablada, tiene que prescindir hasta de los recursos y los juegos del estilo?

2. Michel Foucault, *Folie et Déraison, Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, 1961. (Trad. esp. *Historia de la locura en la época clásica*, FCE, 1967.)

ésta empieza a dialogar en el mundo, es decir, a responder, se siente ya desde siempre cogida en falta, como el niño, el infante, que, por definición, y como su nombre indica, no sabe hablar y así sobre todo no debe responder. Y cuando, como ocurre aquí, ese diálogo corre el riesgo de ser entendido —equivocadamente— como una discusión, el discípulo sabe que se queda solo, al encontrarse a raíz de tal circunstancia discutido ya por la voz del maestro que, en él, precede a la suya. Se siente indefinidamente discutido, o recusado, o acusado: como discípulo, lo es por el maestro que habla en él antes que él para reprocharle que levante esta discusión y para recusarla por anticipado, al haberla desarrollado antes que él; como maestro de la interioridad, es discutido en consecuencia por el discípulo que también es. Esta desgracia interminable del discípulo consiste quizás en que no sabe, o en que todavía se oculta a sí, que, como la verdadera vida, el maestro está quizás siempre ausente.

Así pues, hay que romper el hielo, o más bien el espejo, la reflexión, la especulación infinita del discípulo sobre el maestro. Y empezar a hablar.

Como el curso que seguirán estas consideraciones no será, ni de lejos, rectilíneo o unilineal, prescindiré de cualquier otro preámbulo e iré directamente a las cuestiones más generales que van a estar en el centro de estas reflexiones. Cuestiones generales que tendremos que determinar, que especificar, sobre la marcha, y de las que muchas o la mayor parte se mantendrán abiertas.

Mi punto de partida puede parecer ligero y artificial. En este libro de 673 páginas, Michel Foucault consagra tres páginas (54-57) —y además en una especie de prólogo a su segundo capítulo— a un cierto pasaje de la primera de las *Meditaciones* de Descartes, donde la locura, la extravagancia, la demencia, la insania parecen, y digo bien *parecen*, despedidas, excluidas, condenadas al ostracismo, fuera del círculo de dignidad filosófica, privadas del derecho de ciudadanía filosófica, del derecho a la consideración filosófica, revocadas tan pronto como convocadas por Descartes ante el tribunal, ante la última instancia de un Cogito que, por esencia, no *podría* estar loco.

Al pretender —con razón o sin ella, habrá que verlo— que el sentido de todo el proyecto de Foucault puede concentrarse en estas pocas páginas alusivas y un poco enigmáticas, al pretender que la lectura que se nos propone aquí de Descartes y del Cogito cartesiano involucra en su problemática la totalidad de esta *Historia de la locura*, en el sentido de su intención y las condiciones de su posibilidad, voy a plantearme, así, dos series de cuestiones:

1. Primero, cuestión de alguna manera previa: ¿está justificada la *interpretación* que se nos propone de la intención cartesiana? Lo que llamo aquí interpretación es un cierto paso, una cierta relación semántica que propone Foucault entre, *por una parte*, lo que Descartes ha dicho —o lo que se cree que ha dicho o querido decir— y, *por otra parte*, digámoslo muy vagamente a propósito por el momento, una cierta «estructura histórica», como suele decirse, una cierta totalidad histórica llena de sentido, un cierto proyecto histórico total del que se piensa que se lo puede indicar *en particular* a través de lo que Descartes ha dicho —o lo que se cree que ha dicho o querido decir—. Al preguntarme si la interpretación está justificada, me pregunto, pues, ya dos cosas, me planteo dos cuestiones previas en una:

a) ¿Se ha comprendido bien el *signo* mismo, en sí mismo? Dicho de otra manera, ¿se ha entendido bien lo que ha dicho y querido decir Descartes? Esta comprensión del signo en sí mismo, en su materia inmediata de signo, si puede decirse así, no es más que el primer momento, pero es también la condición indispensable de toda *hermenéutica* y de toda pretensión de pasar del signo al significado. En términos generales, cuando se intenta pasar de un lenguaje patente a un lenguaje latente, hay que asegurarse primero con todo rigor del sentido patente.[3] Por ejemplo, es necesario que el analista hable en primer lugar la misma lengua que el enfermo.

b) Segunda implicación de la primera cuestión: una vez entendida —como signo— la intención declarada de Descartes, ¿tie-

---

3. En la *Traumdeutung* (cap. II, I), a propósito de la conexión entre el sueño y la expresión verbal, Freud recuerda esta observación de Ferenczi: toda lengua tiene su lengua onírica. El contenido latente de un sueño (y de una conducta o una consciencia en general) sólo puede ponerse en comunicación con el contenido manifiesto a través de la unidad de una lengua, de una lengua, en consecuencia, que el analista debe hablar lo mejor posible. (Cf. sobre este tema, D. Lagache, «Sur le polyglottisme dans l'analyse», en *La Psychanalyse*, t. I, 1956.) *Lo mejor posible*: como el progreso en el conocimiento y en la práctica de una lengua está por naturaleza abierto al infinito (*primeramente*, a causa de la equivocidad originaria y esencial del significante en el lenguaje, al menos el de la «vida cotidiana», a causa de su indeterminación y de su espacio de juego, que precisamente libera la diferencia entre lo oculto y lo declarado; *después*, a causa de la esencial y original comunicación de las diferentes lenguas entre sí a través de la historia; *finalmente*, a causa del juego, de la relación consigo misma o de la «sedimentación» de cada lengua), ¿no será el análisis, por principio o irreductiblemente, inseguro o insuficiente? Y el historiador de la filosofía, cualesquiera que sean su método y su proyecto, ¿no se ve enfrentado a las mismas amenazas? Sobre todo si se tiene en cuenta un cierto enraizamiento del lenguaje filosófico en el lenguaje no-filosófico.

ne en realidad la relación que se pretende asignarle con la estructura histórica total con la que se pretende ponerla en relación? *¿Tiene la significación histórica que se le pretende asignar?*

«¿Tiene la significación histórica que se le pretende asignar?», es decir, de nuevo dos cuestiones en una:

— ¿Tiene *la* significación histórica que se le pretende asignar, tiene *esta* significación, *tal* significación histórica, la que Foucault pretende asignarle?

— ¿Tiene la significación *histórica* que se le pretende asignar? ¿Se agota esta significación en su historicidad? Dicho de otra manera, ¿es esta significación histórica, en el sentido clásico de la palabra, completamente, y de parte a parte?

2. Segunda serie de cuestiones (y aquí vamos a desbordar un poco el caso de Descartes, el caso del Cogito cartesiano, que no vamos a examinar por sí mismo, sino como el índice de una problemática más general): a la luz de la relectura del Cogito cartesiano, que nos veremos llevados a proponer (o más bien a recordar, pues, y lo digo inmediatamente, va a ser en cierto modo la lectura más clásica, la más banal, incluso si no es la más fácil), ¿acaso no será posible someter a interrogación *ciertos* presupuestos filosóficos y metodológicos de esta historia de la locura? Solamente *ciertos*, porque la empresa de Foucault es demasiado rica, señala hacia demasiadas direcciones como para dejarse preceder por un método o incluso por una *filosofía*, en el sentido tradicional de la palabra. Y si es verdad, como dice Foucault, como confiesa Foucault citando a Pascal, que sólo puede hablarse de locura en relación con esa «*otra* vuelta de locura» que permite a los hombres «no estar locos», es decir, en relación con la razón,[4] será quizás posible no ya añadir cualquier cosa a

4. Lo que Foucault no podía dejar de experimentar, y volveremos a eso en un instante, es que toda historia no puede ser, en última instancia, sino historia del sentido, es decir, de la Razón *en general*. Lo que no podía dejar de experimentar es que la significación más general de una dificultad que él le atribuye a la «experiencia clásica» es válida realmente más allá de la «época clásica». Cf. por ejemplo, p. 628: «Y cuando, persiguiéndola hasta su más retirada esencia, se trataba de cercarla en su última estructura, para formularla no se descubría sino *el lenguaje mismo de la razón* desplegado en la impecable lógica del delirio, y aquello mismo que la hacía accesible, la esquivaba como locura». El lenguaje mismo de la razón... pero ¿qué es un lenguaje que no lo sea de la razón *en general*? Y si sólo hay historia de la racionalidad y del sentido en general, eso quiere decir que el lenguaje filosófico, desde el momento en que habla, recupera la negatividad —o la olvida, que es lo mismo— incluso cuando pretende confe-

lo que dice Foucault, sino quizás *repetir* una vez más de nuevo, en el espacio de esa *partición* entre razón y locura, de la que tan bien habla Foucault, el sentido, un sentido de este Cogito, o de *los* «Cogito», pues el Cogito de tipo cartesiano no es ni la primera ni la última forma del Cogito; y será posible comprobar que se trata con esto de una experiencia que, en su punta más aguda, no es quizás menos aventurada, peligrosa, enigmática, nocturna y patética que la de la locura, y que es, respecto a ésta, creo, mucho menos *adversa* y acusadora, acusativa, objetivante, de lo que Foucault parece pensar.

En una primera etapa practicaremos el género *comentario*, acompañaremos o seguiremos tan fielmente como nos sea posible la intención de Foucault, reinscribiendo la interpretación del Cogito cartesiano en el esquema total de la *Historia de la locura*. Lo que tendría que mostrarse, pues, en el curso de esta primera etapa, es el sentido del Cogito cartesiano tal como es leído por Foucault. Para lo que hay que recordar el designio general del libro y abrir al margen algunas cuestiones destinadas a mantenerse abiertas y a mantenerse al margen.

Al escribir una historia de la locura, Foucault ha querido —y en eso está todo el valor pero también la misma imposibilidad de su libro— escribir una historia de la locura *misma*. *Ella misma*. De la locura misma. Es decir, dándole la palabra. Foucault ha querido que la locura fuese el tema, el «*sujeto*» de su libro; el sujeto en todos los sentidos de la palabra: el tema de su libro y el sujeto hablante, el autor de su libro, la locura hablando de sí. Escribir la historia de la locura *misma*, es decir, a partir de su propio instante, de su propia instancia, y no en el lenguaje de la razón, en el lenguaje de la psiquiatría *sobre* la locura —de manera que la dimensión agonística y la dimensión retórica del *sobre* se recubren aquí—, sobre una locura ya aplastada bajo ella,

---

sarla, reconocerla. De forma todavía más segura, quizás, en ese caso. La historia de la verdad es, pues, la historia de esta *economía* de lo negativo. Así pues, hace falta, ha llegado el momento quizás de volver a lo ahistórico en un sentido radicalmente opuesto al de la filosofía clásica: no para desconocer, sino, esta vez, para confesar —en silencio— la negatividad. Es ésta, y no la verdad positiva, la que constituye el fondo no histórico de la historia. Se trataría entonces de una negatividad tan negativa que ni siquiera se la podría llamar así. La negatividad ha sido determinada siempre por la dialéctica —es decir, por la metafísica— como *trabajo* al servicio de la constitución del sentido. Confesar la negatividad en silencio es acceder a una disociación de tipo no clásico entre el pensamiento y el lenguaje. Y quizás entre el pensamiento y la filosofía como discurso; sabiendo que este cisma sólo puede decirse, borrándose en ella, en la filosofía.

dominada, abatida, recluida, es decir, constituida en objeto y exilada como lo otro de un lenguaje y de un sentido histórico que se ha querido confundir con el logos mismo. «Historia no de la psiquiatría, dice Foucault, sino de la locura misma, en su vivacidad, antes de toda captura por el saber.»

Así pues, se trata de escapar a la trampa o a la ingenuidad objetivistas que consistiría en escribir, en el lenguaje de la razón clásica, utilizando los conceptos que han sido los instrumentos históricos de una captura de la locura, en el lenguaje pulido y policíaco de la razón, una historia de la locura salvaje misma, tal como ésta se mantiene y respira antes de ser cogida y paralizada en las redes de esta misma razón clásica. La voluntad de escapar a esta trampa es constante en Foucault. Es lo que tiene de más audaz, de más seductor esta tentativa. Lo que le da además su admirable tensión. Pero es también, y lo digo sin juego, lo que tiene su proyecto de *más loco*. Es notable que esta voluntad obstinada de evitar la trampa, es decir, la trampa que la razón clásica ha tendido a la locura, y la que le tiende ahora a Foucault, que quiere escribir una historia de la locura misma sin repetir la agresión racionalista, esta voluntad de soslayar la razón se expresa de *dos maneras* difícilmente conciliables a primera vista. Es decir que se expresa en medio del malestar.

Tan pronto Foucault rehúsa en bloque el lenguaje de la razón, que es el del Orden (es decir, a la vez del sistema de la objetividad o de la racionalidad universal, de la que quiere ser expresión la psiquiatría, y del orden de la ciudad, el derecho de ciudadanía filosófica que cubre el derecho de ciudadanía sin más, y funcionando lo filosófico, en la unidad de una cierta estructura, como la metáfora o la metafísica de lo político). Escribe entonces frases de este tipo (acaba de evocar el diálogo roto entre razón y locura a finales del siglo XVIII, ruptura que se habría saldado mediante la anexión de la totalidad del lenguaje —y del derecho al lenguaje— a la razón psiquiátrica, delegada por la razón social y la razón de estado. Se le ha cortado la palabra a la locura): «El lenguaje de la psiquiatría, que es monólogo de la razón *sobre* la locura, sólo ha podido establecerse sobre un silencio así. No he querido hacer la historia de ese lenguaje; más bien la arqueología de ese silencio». Y a través de todo el libro circula este tema que liga la locura al silencio, a las «palabras sin lenguaje» o «sin sujeto hablante», «murmullo obstinado de un lenguaje que hablaría por sí solo, sin sujeto hablante y sin interlocutor, aplastado sobre sí mismo, anudado a la garganta, hundiéndose antes de haber alcanzado formulación alguna y volviendo sin estrépito al

silencio del que en ningún momento había desistido. Raíz calcinada del sentido». Así pues, hacer la historia de la locura misma es hacer la arqueología de un silencio.

Pero, en primer lugar, ¿tiene el silencio mismo una historia? Y luego, ¿no es la arqueología, aunque sea del silencio, una lógica, es decir, un lenguaje organizado, un proyecto, un orden, una frase, una sintaxis, una «obra»? ¿No será la arqueología del silencio el recomienzo más eficaz, más sutil, la *repetición*, en el sentido más irreductiblemente ambiguo de la palabra, de la acción perpetrada contra la locura, y eso justamente en el momento mismo en que se lo denuncia? Sin contar con que todos los *signos* a través de los cuales se hace indicar Foucault el origen de este silencio y de esta palabra cortada, de todo lo que habría hecho de la locura esta palabra interrumpida y prohibida, desconcertada, todos esos signos, todos esos documentos se toman, sin excepción, de la zona jurídica de la prohibición.

Cabe entonces preguntarse, y en otros momentos que en aquellos en los que se propone hablar del silencio Foucault se lo pregunta también (en mi opinión demasiado lateralmente y demasiado implícitamente): ¿cuáles van a ser la fuente y el estatuto del lenguaje de esta arqueología, de este lenguaje que debe ser entendido por una razón que no es la razón clásica? ¿Cuál es la responsabilidad histórica de esta lógica de la arqueología? ¿Dónde situarla? ¿Basta con colocar en un taller cerrado con llave los instrumentos de la psiquiatría para volver a encontrar la inocencia y para romper toda complicidad con el orden racional o político que mantiene cautiva a la locura? El psiquiatra no es más que el delegado de ese orden, un delegado entre otros. No basta quizás con encerrar o exilar al delegado, con cortarle a su vez la palabra; no basta quizás con privarse del material conceptual de la psiquiatría para disculpar su propio lenguaje. *Todo* nuestro lenguaje europeo, el lenguaje de todo lo que ha participado, de cerca o de lejos, en la aventura de la razón occidental, es la inmensa delegación del proyecto que Foucault define bajo la forma de la captura o de la objetivación de la locura. *Nada* en este lenguaje y *nadie* entre quienes lo hablan puede escapar a la culpabilidad histórica —si es que la hay y si es histórica en un sentido clásico— que Foucault parece querer llevar a juicio. Pero es quizás un proceso jurídico imposible pues la instrucción y el veredicto reiteran sin cesar el crimen por el mero hecho de su elocución. Si el *Orden* del que hablamos es tan potente, si su potencia es única en su género, es precisamente por su carácter sobre-determinante y por la universal, la estructural, la universal

e infinita complicidad en la que compromete a todos aquellos que lo comprenden en su lenguaje, incluso cuando éste les procura además la forma de su denuncia. El orden es denunciado entonces en el orden.

Igualmente, desprenderse *totalmente* de la *totalidad* del lenguaje histórico que habría producido el exilio de la locura, liberarse de él para escribir la arqueología del silencio, eso es algo que sólo puede intentarse de dos maneras:

O bien callarse con un cierto silencio (un *cierto* silencio que, de nuevo, sólo podrá determinarse dentro de un *lenguaje* y un *orden* que le evitarán el que se contamine por no importa qué mutismo), *o bien* seguir al loco en el camino de su exilio. La desgracia de los locos, la interminable desgracia de su silencio, es que sus mejores portavoces son aquellos que los traicionan mejor; es que, cuando se quiere decir el silencio *mismo*, se ha pasado uno ya al enemigo y del lado del orden, incluso si, en el orden, se bate uno contra el orden y si se lo pone en cuestión en su origen. No hay caballo de Troya del que no dé razón la Razón (en general). La magnitud insuperable, irreemplazable, imperial del orden de la razón, lo que hace que ésta no sea un orden o una estructura *de hecho*, una estructura histórica determinada, una estructura entre otras posibles, es que, contra ella, sólo se puede apelar a ella, que sólo se puede protestar contra ella en ella, que sólo nos deja, en su propio terreno, el recurso a la estratagema y a la estrategia. Lo cual da lugar a que se haga comparecer una determinación histórica de la razón ante el tribunal de la Razón en general. La revolución contra la razón, bajo la forma histórica de la razón clásica, sin duda (pero ésta es sólo un ejemplo determinado de la Razón en general. Y es a causa de esta unicidad de la Razón por lo que la expresión «historia de la razón» es difícil de pensar, y por consiguiente también una «historia de la locura»), la revolución contra la razón sólo puede hacerse en ella misma, según una dimensión hegeliana a la que, por mi parte, he sido muy sensible en el libro de Foucault, a pesar de la ausencia de referencia muy precisa a Hegel. Como no puede actuar más que en el *interior* de la razón desde el momento en que ésta se profiere, la revolución contra la razón tiene, pues, siempre la extensión limitada de lo que se llama, precisamente en el lenguaje del ministerio del *interior*, una agitación. Sin duda, no puede escribirse una historia, o incluso una arqueología contra la razón, pues, a pesar de las apariencias, el concepto de historia ha sido siempre un concepto racional. Es la significación «historia» o «arquía» lo que habría hecho falta someter a cuestión quizás en

primer término. Una escritura que excediera, para cuestionarlos, los valores de origen, de razón, de historia, no podría dejarse encerrar en la clausura metafísica de una arqueología.

Como Foucault es el primero en tener consciencia, y consciencia muy aguda, de esta apuesta y de la necesidad de hablar, de tomar su lenguaje de la fuente de una razón más profunda que la que aflora en la edad clásica, como Foucault experimenta una necesidad de hablar que escapa al proyecto objetivista de la razón clásica, necesidad de hablar aunque sea al precio de una guerra declarada del lenguaje de la razón contra sí mismo, guerra en la que el lenguaje se recuperaría, se destruiría o recomenzaría sin cesar el gesto de su propia destrucción, entonces, el pretender la arqueología del silencio, pretensión purista, intransigente, no-violenta, no-dialéctica, esta pretensión, con mucha frecuencia en el libro de Foucault, viene a ser contrabalanceada, equilibrada, casi diría contradicha, por un tema que no es sólo el reconocimiento de una dificultad sino la formulación de *otro* proyecto; que no es un mal menor sino un proyecto diferente y quizás más ambicioso, más eficazmente ambicioso que el primero.

El reconocimiento de la dificultad se podría encontrar en frases como éstas, entre otras, que cito simplemente para no privaros de su densa belleza: «La percepción que pretende captar éstos (se trata de los dolores y los murmullos de la locura) en estado salvaje pertenece necesariamente a un mundo que los ha capturado ya. La libertad de la locura no se comprende más que desde lo alto de la fortaleza que la tiene prisionera. Pero ahí sólo dispone del moroso estado civil de sus prisiones, de su experiencia muda de perseguida, y por nuestra parte sólo tenemos de ella sus señas de evadida». Y más adelante, Foucault habla de una locura «cuyo estado salvaje no puede ser restituido jamás en sí mismo» y de una «inaccesible pureza primitiva» (p. VII).

Como esta dificultad o esta imposibilidad tiene que repercutir en el lenguaje en el que se describe esta historia de la locura, Foucault reconoce efectivamente la necesidad de mantener su discurso en lo que llama una «relatividad sin recurso», es decir, sin apoyo en lo absoluto de una razón o de un logos. Necesidad e imposibilidad a la vez de lo que llama Foucault en otra parte «un lenguaje sin apoyo», es decir, uno que rehúsa en principio, si no de hecho, articularse en una sintaxis de la razón. En principio, si no de hecho, pero aquí el hecho no se deja poner entre paréntesis fácilmente. El hecho del lenguaje es sin duda el único que resiste finalmente a toda puesta entre paréntesis. «Ahí, en ese simple problema de elocución, dice de nuevo Foucault, se

ocultaba y se expresaba la mayor dificultad de la empresa.»

Quizás podría decirse que la solución de esta dificultad está más bien *practicada* que *formulada*. Necesariamente. Quiero decir que el silencio de la locura no está *dicho*, no puede ser dicho en el logos de este libro, sino que se hace presente indirectamente, metafóricamente, si se puede decir, en el *pathos* —tomo esta palabra en su mejor sentido— de este libro. Nuevo y radical elogio de la locura cuya intención no puede confesarse porque el *elogio* de un silencio se hace siempre *en el logos*, en un lenguaje que objetiva; «hablar bien de» la locura sería, todavía, anexionársela, sobre todo cuando este «hablar bien de» es también, en el caso presente, la sabiduría y la fortuna de un «hablar bien».

Ahora bien, decir la dificultad, decir la dificultad de decir, no es todavía superarla; al contrario. En primer término, con eso no se dice a partir de qué lenguaje, de qué instancia de habla se dice la dificultad. ¿Quién percibe, quién enuncia la dificultad? Esto no se puede hacer ni en el inaccesible y salvaje silencio de la locura, ni simplemente en el lenguaje del carcelero, es decir, de la razón clásica, sino en el de alguien *para quien* tiene un sentido y *a quien* aparece el diálogo o la guerra o el malentendido o la confrontación o el doble monólogo que oponen razón y locura en la época clásica. Es, pues, posible la liberación histórica de un logos en el que los dos monólogos, o el diálogo roto o, sobre todo, el punto de ruptura del diálogo entre una razón y una locura *determinadas*, hayan podido producirse y puedan comprenderse y enunciarse hoy. (Suponiendo al menos que puedan serlo; pero aquí nos situamos en la hipótesis de Foucault.)

Así, pues, si, a pesar de las imposibilidades y las dificultades reconocidas, el libro de Foucault ha podido escribirse, tenemos derecho a preguntarnos en qué, como último recurso, ha apoyado este lenguaje sin recurso y sin apoyo: ¿quién enuncia el no-recurso? ¿Quién ha escrito y quién debe comprender, en qué lenguaje y a partir de qué situación histórica del logos, quién ha escrito y quién debe comprender esta historia de la locura? Pues no es un azar el que sea hoy cuando haya podido formarse un proyecto como éste. Hay que suponer ciertamente —sin olvidar, *todo lo contrario*, la audacia del gesto de pensamiento en la *Historia de la locura*—, que ha empezado una cierta liberación de la locura, que la psiquiatría se ha abierto, por poco que sea, que el concepto de locura como sinrazón se ha dislocado, si es que alguna vez ha tenido una unidad. Y que es en el espacio abierto de esta dislocación donde ha podido encontrar su origen y su tránsito históricos un proyecto como este.

Si Foucault está, más que otros, sensibilizado y atento a este tipo de cuestiones, parece, sin embargo, que no ha aceptado reconocerle un carácter de algo previo metodológico o filosófico. Es cierto que, una vez comprendida la cuestión, y la dificultad de derecho, consagrarle un trabajo previo habría llevado a esterilizar o a paralizar toda investigación. Ésta puede probar en su ejercicio que es posible el movimiento de la palabra a propósito de la locura. ¿Pero no sigue siendo todavía demasiado clásico el fundamento de esta posibilidad?

El libro de Foucault es de los que no se abandonan a esa alegría prospectiva en la investigación. Por eso, detrás de la confesión de la dificultad concerniente a la arqueología del silencio, hay que hacer aparecer un proyecto *diferente*, un proyecto que contradice quizás al de la arqueología del silencio.

Puesto que el silencio del que se pretende hacer la arqueología no es un mutismo o un sin-habla originario, sino un silencio que ha sobrevenido, un hablar interrumpido *por orden*, se trata, pues, dentro de un logos que ha precedido la separación razón-locura, dentro de un logos que deja dialogar en él lo que se ha llamado más tarde razón y locura (sinrazón), que deja circular libremente en él, e intercambiarse, razón y locura, como se dejaba circular a los locos en la ciudad medieval, se trata, dentro de este logos del libre-cambio, de acceder al origen del proteccionismo de una razón que persiste en resguardarse y en constituir para ella unos parapetos, constituirse ella misma en parapeto (*garde-fou*). Se trata, pues, de acceder al punto en que el diálogo se ha roto, se ha partido en dos soliloquios: a lo que llama Foucault con una palabra muy fuerte la *Decisión*. La Decisión liga y separa al mismo tiempo razón y locura; tiene que entenderse aquí a la vez como el acto originario de una orden, de un *fiat*, de un decreto, y como una desgarradura, una cesura, una separación, una escisión. Diría más bien *disensión* para hacer notar que se trata de una división de sí mismo, de una partición y de un tormento interior del sentido *en general*, del logos en general, de una partición en el acto mismo del *sentire*. Como siempre, la disensión es interna. El afuera (es) el adentro, se encuentra en él y lo divide según la dehiscencia de la *Entzweiung* hegeliana.

Parece así como si el proyecto de requerir la disensión primera del logos fuese un proyecto diferente al de la arqueología del silencio, y plantease problemas diferentes. Esta vez se tendría que tratar de exhumar el suelo virgen y unitario en el que se enraíza oscuramente el acto de decisión que liga y separa razón

y locura. Razón y locura en la época clásica han tenido una raíz común. Pero esta raíz común, que es un logos, este fundamento unitario es mucho más viejo que el período medieval brillantemente pero brevemente evocado por Foucault en su bello capítulo inicial. Tiene que haber ahí una unidad fundadora que sostenga ya el libre cambio de la Edad Media, y esta unidad es ya la de un logos, es decir, de una razón; razón ciertamente ya histórica, pero razón mucho menos determinada de lo que lo estará bajo su forma llamada clásica; aquélla no ha recibido todavía la determinación de «la época clásica». Es en el elemento de esta razón arcaica donde la escisión, la disensión van a sobrevenir como una modificación, o si se quiere como un trastorno, incluso una revolución, pero una revolución interna, sobre sí misma, en sí misma. Pues este logos que está al comienzo es no sólo el lugar común de toda disensión sino también —y eso no es menos importante— la atmósfera misma en la que se mueve el lenguaje de Foucault, en el que aparece *de hecho*, pero también en el que se diseña y se dibuja dentro de sus límites *de derecho* una historia de la locura en la época clásica. Es, pues, a la vez para dar cuenta del origen (o de la posibilidad) de la decisión *y* del origen (o de la posibilidad) del relato, por lo que habría hecho falta empezar reflejando ese logos originario en el que se ha representado la violencia de la época clásica. Esta historia del logos antes de la Edad Media y antes de la época clásica no es, hay que recordarlo, una prehistoria nocturna y muda. Cualquiera que sea la ruptura momentánea, si es que la ha habido, de la Edad Media con la tradición griega, esta ruptura y esta alteración llegan tarde y sobre-vienen respecto a la permanencia fundamental de la herencia lógico-filosófica.

El que el enraizamiento de la decisión en su verdadero suelo histórico lo haya dejado Foucault en la penumbra es de lamentar al menos por dos razones:

1. Es de lamentar porque Foucault hace al principio una alusión un poco enigmática al logos griego del que dice que, a diferencia de la razón clásica, «no tenía contrario». Leo: «Los griegos se relacionaban con algo que llamaban *hybris*. Esta relación no era sólo de condena; la existencia de Trasímaco o la de Calicles basta para probarlo, incluso si su discurso se nos ha transmitido envuelto ya en la dialéctica tranquilizadora de Sócrates. Pero el Logos griego no tenía contrario».

[Así, habría que suponer que el logos griego no tenía contrario, es decir, en una palabra, que los griegos se mantenían inmediatamente junto al Logos elemental, primordial e indiviso, en el

que toda contradicción en general, toda guerra, en este caso toda polémica, sólo podrían aparecer ulteriormente. En esta hipótesis, habría que admitir, cosa que sobre todo no hace Foucault, que en su *totalidad*, la historia y la descendencia de la «dialéctica tranquilizadora de Sócrates» estuviese ya desposeída y exilada fuera de ese logos griego que no habría tenido contrario. Pues si la dialéctica socrática es tranquilizadora, en el sentido en que lo entiende Foucault, es porque ha expulsado ya, ha excluido, objetivado o, lo que curiosamente es lo mismo, ha asimilado a sí y dominado como uno de sus momentos, ha «envuelto» lo otro de la razón, y porque ella misma se ha serenado, se ha tranquilizado en una certeza pre-cartesiana, en una *sofrosyne*, en una sabiduría, en un sentido común y una prudencia razonable.

Por consiguiente, es necesario:

a) o bien que el momento socrático y toda su posteridad participen inmediatamente en ese logos griego que no tendría contrario; y en consecuencia que la dialéctica socrática no sea tranquilizadora (vamos a tener quizás enseguida la ocasión de mostrar que no lo es más que el Cogito cartesiano). En este caso, en esta hipótesis, la fascinación por los presocráticos, a la que Nietzsche, después Heidegger y algunos otros nos han provocado, comportaría una parte de mistificación, sobre cuyas motivaciones histórico-filosóficas habría que seguir indagando.

b) o bien que el momento socrático y la victoria dialéctica sobre la *Hybris* de Calicles señalan ya una deportación y un exilio del logos fuera de él mismo, y la herida de una decisión en él, de una diferencia; y entonces la estructura de exclusión que Foucault pretende describir en su libro no habría nacido con la razón clásica. Aquella se habría consumado y reafirmado y asentado desde hace siglos en la filosofía. Sería esencial a la historia de la filosofía y de la razón en su conjunto. A este respecto la época clásica no tendría ni especificidad ni privilegio. Y todos los signos que Foucault reúne bajo el título de *Stultifera navis* sólo se representarían en la superficie de una disensión inveterada. La libre circulación de los locos, además de que no era tan libre, tan simplemente libre como eso, no sería más que un epifenómeno socio-económico en la superficie de una razón ya dividida contra ella misma desde el alba de su origen griego. Lo que en todo caso me parece seguro, cualquiera que sea la hipótesis en la que se sitúe uno a propósito de lo que no es sin duda más que un falso problema y una falsa alternativa, es que Foucault no puede salvar *a la vez* la afirmación concerniente a la dialéctica ya tranquilizadora de Sócrates y su tesis de suponer una especificidad

de la época clásica cuya razón se tranquilizaría al excluir su otro, es decir, al *constituir* su contrario como un *objeto* para protegerse de él y deshacerse de él. Para encerrarlo.

Al querer escribir la historia de la decisión, de la partición, de la diferencia, se corre el riesgo de constituir la división en acontecimiento o en estructura que sobreviene a la unidad de una presencia originaria; y de confirmar así la metafísica en su operación fundamental.

A decir verdad, para que sea verdadera una u otra de estas hipótesis y para que haya que elegir entre una u otra, hay que suponer *en general* que la razón pueda tener un contrario, algún otro que la razón, que pueda constituirlo o descubrirlo, y que la oposición de la razón y de su otro sea de *simetría*. Ese es el fondo del asunto. Permitidme que por mi parte me mantenga a distancia.

Cualquiera que sea la manera como se interprete la situación de la razón clásica, en especial con respecto al logos griego, haya conocido éste o no la disensión, *en todos los casos*, la empresa de Foucault parece implicar previamente una doctrina de la *tradición*, de la tradición del logos (pero ¿hay otra?). Cualquiera que sea la relación de los griegos con la *Hybris*, relación que no sería sin duda simple... En este momento yo abriría un paréntesis y una cuestión: ¿en nombre de qué sentido invariante de la «locura» aproxima Foucault, y cualquiera que sea el sentido de esa aproximación, Locura e *Hybris*? Se plantea un problema de traducción, un problema filosófico de traducción —y que es grave— incluso si para Foucault la *Hybris* no es la Locura. Determinar la diferencia supone un paso lingüístico muy arriesgado. La frecuente imprudencia de los traductores a este respecto debe hacernos muy suspicaces. (Pienso, en particular, y de paso, en lo que se traduce por locura y furia en el *Filebo* [45e].[5] Después, si la locura tiene tal sentido invariante, ¿cuál es su relación con esas modificaciones históricas, con estos *a posteriori*, con estos *acontecimientos* que regulan el análisis de Foucault? Éste procede, a pesar de todo, por más que su método no sea empirista, por información y averiguaciones. Lo que él hace es una historia y el recurso al acontecimiento es ahí en última instancia indispensable y determinante, al menos de derecho. Pero ese concepto de locura, que no se somete en ningún momento por parte de Foucault a una solicitación temática, ¿no es hoy en día, al margen

5. Cf. también, por ejemplo, *Banquete*, 217e/218b, *Fedro*, 244bc/245a/249/265a ss., *Teeteto*, 257e, *El sofista*, 228d, 229a, *Timeo*, 86b, *República*, 382c, *Leyes* X, 888a.

del lenguaje corriente y popular que se arrastra siempre más tiempo del que debiera tras su puesta en cuestión por la ciencia y la filosofía, no es este concepto un falso-concepto, un concepto desintegrado, de tal suerte que Foucault, al rehusar el material psiquiátrico o el de la filosofía que no ha dejado de aprisionar al loco, se sirve finalmente —y no tiene elección— de una noción corriente, equívoca, tomada de un fondo incontrolable? Esto no sería grave si Foucault sólo usase esta palabra entre comillas, como lenguaje de otros, de aquellos que, en el período que estudia, lo han usado como un instrumento histórico. Pero todo ocurre como si Foucault *supiese* lo que quiere decir «locura». Todo ocurre como si, permanentemente y de forma subyacente, fuera posible y estuviese adquirida una precomprensión segura y rigurosa del concepto de locura, o al menos de su definición nominal. De hecho, se podría mostrar que, en la intención de Foucault, si no en el pensamiento histórico que estudia, el concepto de locura se corresponde con todo lo que puede situarse bajo el título de *negatividad.* Cabe imaginar así el tipo de problemas que plantea un uso como ese de tal noción. Se podrían plantear cuestiones del mismo tipo a propósito de la noción de verdad que circula a través de todo el libro...) Cierro este largo paréntesis. Así pues, cualquiera que sea la relación de los griegos con la *Hybris,* y de Sócrates con el logos originario, en todo caso es cierto que la razón clásica y ya la razón medieval tienen, por su parte, relación con la razón griega, y que es un elemento de esa herencia más o menos inmediatamente apercibida, más o menos mezclada con otras líneas tradicionales, como se ha desarrollado la aventura o la desventura de la razón clásica. Si la disensión data de Sócrates, entonces la situación del loco en el mundo socrático y post-socrático —suponiendo que hubiese entonces algo que se pudiese llamar loco— merecía quizás que se la interrogase en primer lugar. Sin lo cual, y como Foucault no procede de forma puramente *apriorística,* su descripción histórica plantea los problemas banales pero inevitables de la periodización, de las limitaciones geográficas, políticas, etnológicas, etc. Si, a la inversa, se preserva la unidad sin contrario y sin exclusión del logos hasta la «crisis» clásica, entonces ésta es, si puedo decirlo así, secundaria y derivada. No compromete a la razón en su conjunto. Y en ese caso, dicho sea de paso, el discurso socrático no tendría nada de tranquilizador. La crisis clásica se desarrollaría a partir de y en la tradición elemental de un logos que no tiene contrario pero que lleva en sí y *dice* toda contradicción determinada. Esta doctrina de la tradición del sentido y de la razón

habría sido tanto más necesaria porque sólo ella puede dar un sentido y una racionalidad *en general* al discurso de Foucault y a todo discurso acerca de la guerra entre razón y sinrazón. Puesto que estos discursos pretenden que se los entienda.]

2. Decía hace un momento que era de lamentar por *dos razones* el que se dejara en la penumbra la historia del logos preclásico, historia que no era una prehistoria. La segunda razón, que evocaré brevemente antes de pasar a Descartes, se basa en que Foucault liga profundamente la partición, la disensión, a la posibilidad misma de la historia. La partición es el origen mismo de la historia. «La *necesidad de la locura*, a todo lo largo de la historia de Occidente, está ligada a este gesto de decisión que destaca del ruido del fondo y de su monotonía continua un lenguaje significativo que se transmite y se consuma en el tiempo; en una palabra, está ligada a *la posibilidad de la historia*.»

Por consiguiente, si la decisión por la que la razón se constituye excluyendo y objetivando la subjetividad libre de la locura, si esta decisión es realmente el origen de la historia, si es la historicidad misma, la condición del sentido y del lenguaje, la condición de la tradición del sentido, la condición de la obra, si la estructura de exclusión es estructura fundamental de la historicidad, entonces el momento «clásico» de esta exclusión, el que describe Foucault, no tiene ni privilegio absoluto ni ejemplaridad arquetípica. Es un ejemplo a título de muestra, no a título de modelo. En todo caso, para hacer aparecer su singularidad que es, sin duda, profunda, habría hecho falta quizás subrayar no aquello en que tiene estructura de exclusión, sino aquello en lo que y sobre todo por lo que su estructura de exclusión *propia* y *modificada* se distingue históricamente de las otras, de cualquier otra. Y se tendría que haber planteado el problema de su ejemplaridad: ¿se trata de un «buen ejemplo», de un ejemplo revelador privilegiadamente? Problemas de una infinita dificultad, problemas formidables que obsesionan el libro de Foucault, que están más presentes en su intención que en su realidad.

Finalmente, *última cuestión*: si esa gran partición es la posibilidad misma de la historia, la historicidad de la historia, ¿qué quiere decir aquí «hacer la historia de esta partición»? ¿Hacer la historia de la historicidad? ¿Hacer la historia del origen de la historia? El «*hýsteron próteron*» aquí no sería una simple «falta de lógica», una falta dentro de una lógica, de una ratio constituida. Denunciarlo no es razonar. Si hay una historicidad de la razón en general, la historia de la razón no es jamás la de su origen, que la requiere *ya*, sino la historia de una de sus figuras determinadas.

Este segundo proyecto, que se esforzaría hacia la raíz común del sentido y del sin-sentido, y hacia el logos originario en el que se parten *un* lenguaje y *un* silencio, no es en absoluto un mal menor con respecto a lo que podía resumirse bajo el título «arqueología del silencio». Arqueología que pretendía y renunciaba a la vez a decir la locura misma. La expresión «decir la locura misma» es contradictoria en sí misma. Decir la locura sin expulsarla en la objetividad es dejarla que se diga ella misma. Pero la locura es, por esencia, lo que no se dice: es, dice profundamente Foucault, «la ausencia de obra».

No es, pues, un mal menor, sino un proyecto diferente y más ambicioso, que tendría que conducir a un elogio de la razón (no hay elogio, por esencia, sino de la razón) pero esta vez de una razón más profunda que la que se opone y se determina en un conflicto históricamente determinado. De nuevo Hegel, siempre... No es, pues, un mal menor sino una ambición más ambiciosa, aunque Foucault escribe lo siguiente: «*A falta* de esta inaccesible pureza primitiva (de la locura misma), el estudio estructural debe remontarse hacia la decisión que liga y separa a la vez razón y locura; debe tender a descubrir el intercambio perpetuo, la oscura razón común, la confrontación originaria que da sentido a la unidad tanto como a la oposición del sentido y de lo insensato» [la cursiva es nuestra].

Antes de describir el momento en que la razón en la época clásica va a reducir la locura al silencio mediante lo que llama Foucault un «extraño golpe de fuerza», muestra éste cómo la exclusión y el encierro de la locura encuentran una especie de alojo estructural preparado por la historia de otra exclusión: la de la lepra. Desgraciadamente no puedo detenerme en estos brillantes pasajes del capítulo titulado *Stultifera navis*. Nos plantearían también muchas cuestiones.

Voy a parar, pues, al «golpe de fuerza», al gran encierro que, con la creación, a mediados del siglo XVII, de las casas de internamiento para los locos y algunos otros, sería el advenimiento y la primera etapa de un proceso clásico que Foucault describe a lo largo de su libro. Sin que se sepa por otra parte si un acontecimiento como la creación de una casa de internamiento es un signo entre otros, un síntoma fundamental o una causa. Este tipo de cuestiones podría parecer exterior a un método que pretende precisamente ser estructuralista, es decir, para el que en la totalidad estructural todo es solidario y circular de tal suerte que los problemas clásicos de la causalidad tendrían como origen un malentendido. Es posible. Pero me pregunto si, cuando se trata

de historia (y Foucault pretende escribir una historia), es posible un estructuralismo estricto y, sobre todo, si puede evitar, aunque no fuera más que para el orden y dentro del orden de sus descripciones, toda cuestión etiológica, toda cuestión que alcance, digamos, el centro de gravedad de la estructura. Al renunciar legítimamente a un cierto estilo de causalidad, quizás no se tiene derecho a renunciar a toda indagación etiológica.

El pasaje consagrado a Descartes abre precisamente el capítulo sobre *El gran encierro*. Abre, pues, el libro mismo, y su situación en cabeza del capítulo es bastante insólita. Más que en cualquier otro lugar, la cuestión que acabo de plantear me parece aquí ineluctable. No se sabe si este pasaje sobre la primera de las *Meditaciones*, que Foucault interpreta como un encierro *filosófico* de la locura, está destinado a dar la nota, como preludio al drama histórico y político-social, al drama *total* que se va a representar. Este «golpe de fuerza», descrito en la dimensión del saber teórico y de la metafísica, ¿es un síntoma, una causa, un lenguaje? ¿Qué hay que suponer o esclarecer para que se anule esta cuestión o esta disociación en su sentido? Y si este golpe de fuerza tiene una solidaridad estructural con la totalidad del drama, ¿cuál es el estatuto de esa solidaridad? Finalmente, cualquiera que sea el lugar reservado a la filosofía en esta estructura histórica total, ¿por qué la elección del único ejemplo cartesiano? ¿Cuál es la ejemplaridad cartesiana cuando tantos otros filósofos se han interesado en la locura en la misma época o —cosa no menos significativa— se han desinteresado de ella de diversas maneras?

A ninguna de estas cuestiones, evocadas sumariamente pero inevitables, y que son más que metodológicas, responde Foucault directamente. Una sola frase, en su prefacio, regula este problema. La leo: «Hacer la historia de la locura querrá decir, pues: hacer un estudio estructural del conjunto histórico —nociones, instituciones, medidas jurídicas y policiales, conceptos científicos— que tiene cautiva a la locura, cuyo estado salvaje jamás puede ser restituido en sí mismo». ¿Cómo se organizan estos elementos en «el conjunto histórico»? ¿Qué es una «noción»? ¿Tienen un privilegio las nociones filosóficas? ¿Cómo se relacionan con los conceptos científicos? Otras tantas cuestiones que asedian esta empresa.

No sé hasta qué punto estaría Foucault de acuerdo en decir que la condición previa de una respuesta a tales cuestiones pasa primero por el análisis interno y autónomo del contenido filosófico del discurso filosófico. Es sólo cuando la totalidad de este

contenido se me haya hecho patente en su sentido (pero eso es imposible) cuando podré situarla con todo rigor en su forma histórica total. Solamente entonces su reinserción no la violentará, será reinserción legítima de *ese* sentido filosófico *mismo*. En particular en lo que respecta a Descartes, no se puede responder a ninguna cuestión histórica que le concierna —que concierna al sentido histórico latente de su proyecto, que concierna a su pertenencia a una estructura total— antes de un análisis interno riguroso y exhaustivo de sus intenciones patentes, del sentido patente de su discurso filosófico.

En lo que nos vamos a interesar ahora es en ese sentido patente, que no es legible en un encuentro inmediato. Pero en primer lugar leyendo por encima del hombro de Foucault.

Torheit musste erscheinen, damit die Weisheit sie überwinde...

HERDER

El golpe de fuerza habría sido llevado a cabo por Descartes en la primera de las *Meditaciones* y consistiría muy concisamente en una expulsión sumaria de la posibilidad de la locura fuera del pensamiento mismo.

Leo primero el pasaje decisivo de Descartes, el que cita Foucault. Después seguiremos la lectura de este texto por Foucault. Finalmente haremos dialogar a Descartes y a Foucault.

Descartes escribe lo siguiente (es en el momento en que procede a deshacerse de todas las opiniones que hasta entonces tenía «en su creencia» y a empezar completamente de nuevo desde los fundamentos: *a primis fundamentis*. Para lo que le basta con arruinar los fundamentos antiguos sin tener que dudar de sus opiniones una a una, pues la ruina de los fundamentos arrastra con ella todo el resto del edificio. Uno de esos fundamentos frágiles del conocimiento, el más naturalmente aparente, es la sensibilidad. Los sentidos me engañan algunas veces, así pues pueden engañarme siempre: voy a someter a duda también todo conocimiento de origen sensible): «Todo lo que he tenido hasta hoy por más verdadero y seguro lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos; ahora bien: he experimentado varias veces que los sentidos son engañosos, y es prudente no fiarse nunca por completo de quienes nos han engañado una vez».

Descartes continúa en párrafo aparte.

«*Pero*» (*sed forte*... insisto en el *forte* que el duque de Luynes

no había traducido, omisión que Descartes no consideró necesario corregir cuando revisó la traducción. Más vale, pues, como dice Baillet «cotejar el francés con el latín» al leer las *Meditaciones*. Es sólo en la segunda edición francesa de Clerselier cuando adquiere todo su valor el *sed forte* y se lo traduce por un «pero aunque quizás...». Señalo este punto que va a revelar enseguida toda su importancia). Prosigo, pues, mi lectura: «Pero, aunque quizás los sentidos nos engañen algunas veces acerca de cosas *poco sensibles, y muy alejadas* [el subrayado es nuestro], quizás haya otras muchas, de las que no pueda razonablemente dudarse, aunque las conozcamos por medio de ellos...». Habría, pues, *habría quizás, pues*, conocimientos de origen sensible de los que no sería razonable dudar. «Por ejemplo, prosigue Descartes, que estoy aquí, sentado junto al fuego, vestido con una bata, teniendo este papel en las manos, y otras por el estilo. Y ¿cómo negar que estas manos y este cuerpo sean míos, a no ser quizás que me compare a esos insensatos, cuyo cerebro está tan enturbiado y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que afirman de continuo ser reyes, siendo muy pobres, estar vestidos de oro y púrpura, estando en realidad desnudos, o se imaginan que son cántaros o que tienen el cuerpo de vidrio...?»

Y he aquí la frase más significativa a los ojos de Foucault: «Mas los tales son locos, *sed amentes sunt isti*, y no menos extravagante (*demens*) fuera yo si me rigiera por sus ejemplos».

Interrumpo mi cita no en ese final del párrafo, sino en la primera palabra del siguiente, que reinscribe las líneas que acabo de leer en un movimiento retórico y pedagógico cuyas articulaciones son muy rigurosas. Esta primera palabra es *Praeclare sane*... Traducido también por *sin embargo*. Y es el comienzo de un párrafo en el que Descartes imagina que siempre puede soñar y que el mundo puede no ser más real que su sueño. Y generaliza por hipérbole la hipótesis del dormirse y del sueño («Supongamos, pues, ahora, que estamos dormidos...»), hipótesis e hipérbole que le servirán para desarrollar la duda fundada en razones naturales (pues hay también un momento hiperbólico de esta duda), para no dejar fuera de su alcance más que las verdades de origen no sensible, especialmente las matemáticas, que son verdaderas «esté yo despierto o dormido» y que no cederán más que ante el asalto artificial y metafísico del Genio Maligno.

¿Qué lectura hace Foucault de este texto?

Según él, cuando Descartes encuentra así la locura *al lado* (la expresión *al lado* es la de Foucault) del sueño y de todas las formas de errores sensibles, no les aplicaría, si puedo decirlo de

esta manera, el mismo tratamiento. «En la economía de la duda —dice Foucault— hay un desequilibrio fundamental entre locura, por una parte, y error, por otra parte...» (Hago notar de paso que en otro lugar Foucault denuncia con frecuencia la reducción clásica de la locura al error...) Y prosigue: «Descartes no evita el peligro de la locura del mismo modo que elude la eventualidad del sueño y del error».

Foucault pone en paralelo entonces los dos procedimientos siguientes:

1. aquel por el que Descartes mostraría que los sentidos no pueden engañarnos sino acerca de cosas «poco sensibles» y «muy alejadas». Este sería el límite del error de origen sensible. Y en el pasaje que acabo de citar, Descartes decía realmente: «Aunque los sentidos nos engañen algunas veces acerca de cosas poco sensibles y muy alejadas, hay muchas otras de las que no se puede razonablemente dudar...». A menos que se esté loco, hipótesis que Descartes parece excluir en principio en el mismo pasaje.

2. el procedimiento por el que Descartes muestra que la imaginación y el sueño no pueden crear los elementos simples y universales que hacen entrar en su composición, como, por ejemplo, «la naturaleza corporal en general y su extensión, la cantidad, el número, etc.», todo aquello que precisamente no es de origen sensible y constituye el objeto de las matemáticas y de la geometría, invulnerables a la duda natural. Es, pues, tentador creer con Foucault que Descartes quiere encontrar en el *análisis* (tomo la palabra en su sentido estricto) del sueño y de la sensibilidad un núcleo, un elemento de proximidad y de simplicidad irreductible a la duda. Es *en* el sueño y *en* la percepción sensible como supero, o como dice Foucault, «eludo» la duda y reconquisto un suelo de certeza.

Así, Foucault escribe: «Descartes no evita el *peligro* de la locura del mismo modo que elude la *eventualidad* del sueño o del error... Ni el sueño poblado de imágenes, ni la clara consciencia de que los sentidos se equivocan pueden llevar la duda al punto extremo de su universalidad; admitamos que los ojos nos engañan, "supongamos ahora que estamos dormidos", la verdad no se deslizará entera hacia la noche. Para la locura, las cosas son distintas». Más adelante: «En la economía de la duda, hay un desequilibrio fundamental entre locura, por una parte, sueño y error, por la otra. Su situación es distinta en relación con la verdad y con quien la busca. Sueños o ilusiones son superados en la estructura misma de la verdad; pero la locura queda excluida por el sujeto que duda».

Parece, sí, en efecto, que Descartes no ahonda en la experiencia de la locura hasta encontrar un núcleo irreductible pero interior a la locura misma. No se interesa por la locura, no acoge su hipótesis, no la considera. La excluye por decreto. Sería un extravagante si creyese que tengo un cuerpo de vidrio. Ahora bien, eso está excluido puesto que pienso. Anticipándose al momento del Cogito, que tendrá que esperar numerosas y muy rigurosas etapas en su consecuencia, escribe Foucault... «imposibilidad de estar loco, esencial no al objeto del pensamiento, sino al sujeto que piensa». Es de la interioridad misma del pensamiento de donde la locura será expulsada, rehusada, denunciada en su misma posibilidad.

Foucault es el primero, que yo sepa, en haber aislado así, en esta *Meditación*, el delirio y la locura de la sensibilidad y de los sueños. En haberlos aislado en su sentido filosófico y su función metodológica. Ahí está la originalidad de su lectura. Pero si los intérpretes clásicos no habían considerado oportuna esta disociación, ¿es por falta de atención? Antes de contestar a esta cuestión, o más bien, antes de seguir planteándola, notemos con Foucault que este decreto de exclusión que anuncia el decreto político del gran encierro, o que le responde, o que lo traduce, o que lo acompaña, que le es, en todo caso, solidario, este decreto habría sido imposible para un Montaigne, por ejemplo, de quien se sabe que estaba obsesionado por la posibilidad de estar o de volverse loco, en el acto mismo de su pensamiento y de parte a parte. El decreto cartesiano marca, pues, dice Foucault, «el advenimiento de una ratio». Pero como el advenimiento de una ratio no «se agota» en «el progreso de un racionalismo», Foucault deja ahí a Descartes para interesarse en la estructura histórica (político-social) de la que el gesto cartesiano no es más que uno de los signos. Pues «más de un signo», dice Foucault, «delata el acontecimiento clásico».

Hemos procurado leer a Foucault. Vamos a intentar ahora releer ingenuamente a Descartes y ver, antes de repetir la cuestión de la relación entre el «signo» y la «estructura», vamos a intentar ver, como había anunciado, lo que puede ser el *sentido del signo mismo*. (Puesto que el signo tiene ya aquí la autonomía de un discurso filosófico, es ya una relación de significante a significado.)

Al releer a Descartes, hago notar dos cosas:

1. Que en el pasaje al que nos hemos referido y que corresponde a la fase de la *duda* fundada en razones *naturales*, Descartes *no elude* la eventualidad del error sensible y del sueño, no los

«supera» «en la estructura de la verdad» por la sencilla razón de que, según parece, no los supera ni los elude en ningún momento y de ninguna manera; y de que no descarta en ningún momento la posibilidad del error total para *todo* conocimiento que tenga su origen en los sentidos y en la composición imaginativa. Hay que comprender bien aquí que la hipótesis del sueño es la radicalización o, si se prefiere, la exageración hiperbólica de la hipótesis de que los sentidos podrían engañarme *a veces*. En el sueño es ilusoria la *totalidad* de mis imágenes sensibles. De lo que se sigue que una certeza invulnerable al sueño lo sería *a fortiori* a la ilusión *perceptiva* de orden sensible. Así pues, basta con examinar el caso del sueño para tratar, en el nivel en el que estamos en este momento, el de la duda natural, del caso del error sensible en general. Pero, ¿cuáles son la certeza y la verdad que escapan a la percepción y en consecuencia al error sensible o a la composición imaginativa y onírica? Son certezas y verdades de origen no-sensible y no-imaginativo. Son las cosas *simples* e *inteligibles*.

Efectivamente, si estoy dormido, todo lo que percibo en sueños puede ser, como dice Descartes, «falsa ilusión», y en particular la existencia de mis manos, de mi cuerpo y el que abramos los ojos o movamos la cabeza, etc. Dicho de otra forma, lo que parecía excluir más arriba, según Foucault, como extravagancia se admite aquí como posibilidad del sueño. Y veremos por qué inmediatamente. Pero, dice Descartes, supongamos que todas mis representaciones oníricas sean ilusorias. Incluso, en este caso, hace falta realmente que haya representación, de cosas tan naturalmente ciertas como mi cuerpo, mis manos, etc., por ilusoria que sea esa representación, por falsa que sea en cuanto a su relación con lo representado. Pero en estas representaciones, estas imágenes, estas ideas en el sentido cartesiano, todo puede ser falso y ficticio, como las representaciones de esos pintores cuya imaginación, dice expresamente Descartes, es lo bastante «extravagante» como para inventar algo tan nuevo que no hayamos visto nunca nada parecido. Pero, en el caso de la pintura, hay al menos un elemento último que no se deja descomponer en ilusión, que los pintores no pueden fingir, que es el *color*. Esto es sólo una *analogía*, pues Descartes no plantea la existencia necesaria del color en general: es una cosa sensible entre otras. Pero *de la misma manera que* en un cuadro, por inventivo e imaginativo que sea, queda una parte de simplicidad irreductible y real —el color—, *del mismo modo* hay en el sueño una parte de simplicidad no fingida, supuesta por toda composición fantástica, e

irreductible a toda descomposición. Pero esta vez —y por esa razón el ejemplo del pintor y del color sólo era analógico— esa parte no es ni sensible ni imaginativa: es *inteligible.*

Es un punto en que no se detiene Foucault. Leo el pasaje de Descartes que nos interesa aquí... «Pues, en verdad, aun cuando los pintores se aplican *con el mayor artificio* a representar sirenas y sátiros, mediante formas raras y extraordinarias, no les pueden atribuir, sin embargo, formas y naturalezas enteramente nuevas, sino que lo que hacen es solamente cierta mezcla y composición de miembros de diversos animales; o bien si *su imaginación es suficientemente extravagante* quizás para inventar algo tan nuevo que jamás podamos haber visto nada semejante, y que así su obra represente para nosotros algo puramente imaginado y absolutamente falso, por lo menos los colores con que los componen, deben ser, sin duda, verdaderos.

»Y por la misma razón, aunque estas cosas generales, es decir, un cuerpo, los ojos, una cabeza, manos y otras por el estilo, pueden ser imaginarias, es preciso reconocer que hay cosas aún más simples y más universales, que son verdaderas y existentes, de cuya mezcla, ni más ni menos que de la mezcla de algunos colores verdaderos, están formadas todas estas imágenes de las cosas que residen en nuestro pensamiento, ya verdaderas y reales, ya fingidas y fantásticas. A este género de cosas pertenece la naturaleza corpórea en general, y su extensión, igualmente la figura de las cosas extensas, su cantidad o magnitud, y su número; como también el lugar donde están, el tiempo que mide su duración y otras semejantes. Por eso quizás no concluiremos erradamente si decimos que la Física, la Astronomía, la Medicina y todas las demás ciencias que dependen de la consideración de las cosas compuestas son muy dudosas e inciertas; pero que la Aritmética, la Geometría y las demás ciencias de esta naturaleza, que no tratan si no de cosas muy simples y muy generales, sin preocuparse demasiado si se encuentran en la naturaleza o no, contienen algo cierto e indudable. Pues, esté durmiendo o esté despierto, dos y tres juntos formarán siempre el número cinco, y el cuadrado jamás tendrá más de cuatro lados; y no parece posible que verdades tan claras puedan ser sospechosas de falsedad o incertidumbre alguna.»

Y hago notar que el párrafo siguiente comienza también con un «sin embargo» (*verumtamen*) en el que tendremos que interesarnos enseguida.

Así, la certeza de esta simplicidad o generalidad *inteligible* —que será sometida poco después a la duda metafísica, artificial

e hiperbólica con la ficción del Genio Maligno— no se obtiene en absoluto por medio de una reducción continua que descubre al fin la resistencia de un núcleo de certeza sensible o imaginativa. Se da un paso a otro orden, y discontinuo. El núcleo es puramente inteligible y la certeza, todavía natural y provisional, que se alcanza así, supone una ruptura radical con los sentidos. En este momento del análisis, *no* se salva *ninguna* significación sensible o imaginativa, en tanto tal, *no* se experimenta *ninguna* invulnerabilidad de lo sensible a la duda. *Toda* significación, *toda* «idea» de origen sensible queda *excluida* del dominio de la verdad, *bajo el mismo título* que la locura. No hay en eso nada de qué extrañarse: la locura es sólo un caso particular, y no el más grave, por otra parte, de la ilusión sensible que le interesa aquí a Descartes. Se puede constatar así que:

2. la hipótesis de la extravagancia —en este momento del orden cartesiano— no parece que reciba ningún tratamiento privilegiado, ni que esté sometida a ninguna exclusión particular. Releamos, en efecto, el pasaje donde aparece la extravagancia y que cita Foucault. Situémoslo de nuevo. Descartes acaba de señalar que los sentidos nos engañan a veces, «y es prudente no fiarse nunca por completo de quienes nos han engañado alguna vez». Pasa al párrafo siguiente y comienza con el *sed forte* hacia el que he atraído vuestra atención hace un momento. Pero todo el párrafo que sigue expresa no el pensamiento definitivo y en firme de Descartes, sino la objeción y la extrañeza del no-filósofo, del novicio en filosofía al que asusta esa duda, y que protesta, y dice: me parece bien que dudéis de algunas percepciones sensibles concernientes a cosas «poco sensibles y muy alejadas», pero ¡las otras!, ¡que estéis sentado aquí, cerca del fuego, sosteniendo este lenguaje, este papel entre las manos, y otras cosas de la misma naturaleza! Entonces Descartes asume la extrañeza de ese lector o de ese interlocutor ingenuo, finge hacerse cargo de ella cuando escribe: «¿Y cómo podría negar que estas manos y este cuerpo son míos? A menos quizás que me compare con esos insensatos, cuyo [...], etc. [...] Y yo no sería menos extravagante si me rigiera por su ejemplo...».

Se ve cuál es el sentido pedagógico y retórico del *sed forte* que rige todo este párrafo. Es el «pero quizás» de la objeción fingida. Descartes acaba de decir que todos los conocimientos de origen sensible pueden engañarlo. Finge dirigirse a sí mismo la objeción extrañada del no-filósofo imaginario a quien asusta una audacia como esa, y que le dice: no, no todos los conocimientos sensibles, si no estaríais loco, y sería irrazonable conducirse con arreglo a

los locos, proponernos un discurso de loco. Descartes *se hace eco* de esta objeción: puesto que yo estoy ahí, escribo, vosotros me comprendéis, yo no estoy loco, ni vosotros, y estamos entre gentes sensatas. Así pues, el ejemplo de la locura no es revelador de la fragilidad de la idea sensible. De acuerdo. Descartes está de acuerdo con ese punto de vista natural o más bien finge apoyarse en esa comodidad natural, para desprenderse de ésta mejor, y más radicalmente y más definitivamente, e inquietar a su interlocutor. De acuerdo, dice, pensáis que estaría loco al dudar que estoy sentado cerca del fuego, etc., que sería extravagante regirme por el ejemplo de los locos. Voy a proponeros entonces una hipótesis que os parecerá mucho más natural, que no os extrañará, porque se trata de una experiencia más común, más universal también que la de la locura: y es la del dormir y soñar. Descartes desarrolla entonces esta hipótesis que arruinará *todos* los fundamentos *sensibles* del conocimiento y que pondrá al desnudo sólo los fundamentos *intelectuales* de la certeza. Esta hipótesis, sobre todo, no escapará a la posibilidad de extravagancias —epistemológicas— mucho más graves que las de la locura.

Esta referencia al sueño no se queda atrás, pues, todo lo contrario, en relación con la posibilidad de una locura, que Descartes habría mantenido a raya, o incluso excluido. Aquélla constituye, en el orden metódico en que nos mantenemos aquí, la exasperación hiperbólica de la hipótesis de la locura. Ésta sólo afectaba, de manera contingente y parcial, a ciertas regiones de la percepción sensible. Aquí no se trata, por otra parte, para Descartes, de determinar el concepto de locura, sino de servirse de la noción corriente de extravagancia para fines jurídicos y metodológicos, para plantear cuestiones de derecho que conciernen solamente a la *verdad* de las ideas.[6] Lo que hay que retener aquí es que, *desde este punto de vista*, el durmiente, o el soñador, está más loco que el loco. O al menos, el soñador, con respecto al problema del conocimiento que le interesa aquí a Descartes, está más lejos de la percepción verdadera que el loco. Es en el caso del durmiente y no en el de la extravagancia donde la *totalidad absoluta* de las ideas de origen sensible se hace sospe-

---

6. *La locura, tema o índice*: lo significativo es que Descartes no habla nunca de la locura misma en este texto. No es su tema. La trata como un índice para una cuestión de derecho y de valor epistemológico. Eso es quizás, se podrá decir, una señal de que se la excluye profundamente. Pero este silencio acerca de la locura misma significa simultáneamente lo contrario de la exclusión, puesto que en este texto *no se trata de la locura*, puesto que no es su tema, ni siquiera para excluirla. No es en las *Meditaciones* donde Descartes habla de la locura misma.

chosa, queda privada de «valor objetivo» según la expresión de M. Guéroult. La hipótesis de la extravagancia no era, pues, un buen ejemplo, un ejemplo revelador; no era un buen instrumento de duda. Y esto al menos por dos razones.

a) No cubre la *totalidad* del campo de la percepción sensible. El loco no se equivoca siempre y en todo; no se equivoca suficientemente, no está jamás lo bastante loco.

b) Es un ejemplo ineficaz y desafortunado en el orden pedagógico pues encuentra la resistencia del no-filósofo, que no tiene la audacia de seguir al filósofo cuando éste admite que bien podría estar loco en el momento en que está hablando.

Devolvamos la palabra a Foucault. Ante la situación del texto cartesiano, cuyo principio acabo de indicar, Foucault —y por esta vez no hago más que prolongar la lógica de su libro sin apoyarme en ningún texto— podría recordarnos *dos verdades* que justificarían en segunda lectura su interpretación, de manera que ésta no diferiría más que en apariencia de la que acabo de proponer.

1. Lo que resulta, en esta segunda lectura, es que para Descartes la locura no se piensa más que como un caso, entre otros, y no el más grave, del error sensible. (Foucault se situaría entonces en la perspectiva de la determinación de hecho y no del uso jurídico del concepto de locura por Descartes.) La locura no es más que una falta de los sentidos y del cuerpo, un poco más grave que la que amenaza a todo hombre despierto pero normal, mucho menos grave, en el orden epistemológico, que aquella a la que estamos entregados siempre en el sueño. ¿No hay entonces, diría Foucault sin duda, en esa reducción de la locura a un ejemplo, a un caso del error sensible, una exclusión, un encierro de la locura, y sobre todo un ponerla al abrigo del Cogito y de todo lo que depende del intelecto y de la razón? Si la locura no es más que una perversión de los sentidos —o de la imaginación—, entonces es cosa del cuerpo, queda del lado del cuerpo. La distinción real de las sustancias expulsa la locura a las tinieblas exteriores al Cogito. Queda, por retomar una expresión que Foucault propone en otro lugar, encerrada en el interior del exterior y en el exterior del interior. Es lo otro del Cogito. Yo no puedo estar loco cuando pienso y cuando tengo ideas claras y distintas.

2. Aun instalándose en nuestra hipótesis, Foucault podría recordarnos también esto: en cuanto que inscribe su alusión a la locura en una problemática del conocimiento, en cuanto que hace de la locura no sólo un asunto del cuerpo sino un *error* del

cuerpo, en cuanto que no se ocupa de la locura más que como una modificación de la idea, de la representación o del juicio, Descartes neutralizaría la locura en su originalidad. Estaría incluso condenado a hacer de ella, en el límite, no sólo, como de todo error, una deficiencia epistemológica, sino un desfallecimiento moral ligado a una precipitación de la voluntad, que es lo único que puede consagrar como error la finitud intelectual de la percepción. De ahí a hacer de la locura un pecado no habría más que un paso, que pronto fue alegremente franqueado, como muestra bien Foucault en otros capítulos.

Foucault tendría perfectamente razón al recordarnos estas dos verdades, si nos mantuviésemos en la etapa ingenua, natural y premetafísica del itinerario cartesiano, etapa marcada por la duda natural tal como interviene en el pasaje citado por Foucault. Pero parece que estas dos verdades se hacen a su vez vulnerables desde que se aborda la fase propiamente filosófica, metafísica y crítica de la duda.[7]

1. Notemos primero cómo, en la retórica de la primera de las *Meditaciones,* al primer *sin embargo* que anunciaba la hipérbole «natural» del sueño (cuando Descartes acababa de decir «pero son locos, y yo no sería menos extravagante», etc.) sucede, al comienzo del párrafo siguiente, otro «sin embargo». Al primer «sin embargo», que marca el *momento hiperbólico dentro de la duda natural,* va a responder un «sin embargo» que marca el *momento hiperbólico absoluto* que nos hace salir de la duda natural y acceder a la hipótesis del Genio Maligno. Descartes acaba de admitir que la aritmética, la geometría y las nociones primitivas escapaban a la primera duda, y escribe: «Sin embargo, hace mucho que tengo en mi espíritu cierta opinión, a saber, que

---

7. Habría que precisar, para subrayar esta vulnerabilidad y hacer notar la mayor dificultad, que las expresiones «falta de los sentidos y del cuerpo» o «error del cuerpo» no tendrían ninguna significación para Descartes. No hay error del cuerpo, particularmente en la enfermedad: la ictericia o la melancolía no son más que las *ocasiones* de un error que surgirá sólo con el consentimiento o la afirmación de la voluntad en el juicio, cuando «juzgamos que todo es amarillo» o cuando «consideramos como realidades los fantasmas de nuestra imaginación enferma» (Regla XII. Descartes insiste mucho en esto: la experiencia sensible o imaginativa más anormal, considerada en sí misma, en su nivel y en su momento específico, no nos engaña nunca; no engaña nunca al entendimiento, «si éste únicamente intuye de modo preciso la cosa que le es objeto, en tanto que tiene esa intuición, o en sí mismo o en la imaginación, y si además no juzga que la imaginación ofrece fielmente los objetos de los sentidos, ni que los sentidos revisten las verdaderas figuras de las cosas, ni finalmente que las cosas exteriores son siempre tales como aparecen»).

existe un Dios que lo puede todo [...], etc.». Y ese es el comienzo del muy conocido movimiento que lleva a la ficción del Genio Maligno.

Pero el recurso a la hipótesis del Genio Maligno va a hacer presente, va a convocar la posibilidad de una *locura total*, de un enloquecimiento total que yo no podría dominar puesto que me es infligido —por hipótesis— y puesto que ya no soy responsable de él; enloquecimiento total, es decir, con una locura que no será ya sólo un desorden del cuerpo, del objeto, del cuerpo-objeto fuera de las fronteras de la *res cogitans*, fuera de la ciudad civilizada y confiada de la subjetividad pensante, sino con una locura que introducirá la subversión en el campo de las ideas claras y distintas, en el dominio de las verdades matemáticas que escapaban a la duda natural.

Esta vez la locura, la extravagancia no perdona nada, ni la percepción de mi cuerpo, ni las percepciones puramente intelectuales. Y Descartes admite sucesivamente:

a) lo que fingía no admitir cuando conversaba con el no-filósofo. Leo (Descartes acaba de evocar ese «cierto genio maligno, tan astuto y engañador como poderoso»): «Pensaré que el aire, el cielo, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas exteriores que vemos no son sino ilusiones y engaños de los que se sirve para sorprender mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre, como falto de todo sentido, pero en la creencia falsa de tener todo esto...». Este motivo se repetirá en la segunda de las *Meditaciones*. De manera que estamos muy lejos de la despedida que se le daba más arriba a la extravagancia...

b) lo que escapaba a la duda natural: «Puede ser que él [se trata aquí del Dios engañador antes del recurso al Genio Maligno] haya querido que yo me equivoque siempre que hago la suma de dos y tres, o que cuento los lados de un cuadrado, etc.».[8]

Así, ni las ideas de origen sensible, ni las ideas de origen intelectual estarán al abrigo en esta nueva fase de la duda, y lo que hace un momento era separado bajo el nombre de extravagancia es acogido ahora en la más esencial interioridad del pensamiento.

Se trata de una operación filosófica y jurídica (pero ya lo era

---

8. Se trata aquí del orden de las razones que se sigue en las *Meditaciones*. Se sabe que en el *Discurso del Método* (4.ª parte) la duda afecta de forma muy inicial a «las más simples cuestiones de geometría», en las que los hombres, a veces, «caen en paralogismos».

la primera fase de la duda), de una operación que no nombra ya la locura y que pone al desnudo posibilidades de derecho. *Por derecho*, nada se opone a la subversión llamada extravagancia en la primera duda, aunque de hecho, y desde un punto de vista natural, para Descartes, para su lector y para nosotros, no sea posible ninguna inquietud natural en cuanto a esta subversión de hecho. (A decir verdad, para llegar al fondo del asunto, habría que abordar directamente por sí misma la cuestión del hecho y del derecho en las relaciones del Cogito y la locura.) Bajo esa comodidad natural, bajo esa confianza aparentemente pre-filosófica, se oculta el reconocimiento de una verdad de esencia y de derecho: a saber, que el discurso y la comunicación filosóficas (es decir, el lenguaje mismo), si han de tener un sentido inteligible, es decir, si han de conformarse a su esencia y vocación de discurso, tienen que escapar de hecho, y simultáneamente de derecho, a la locura. Tienen que llevar en ellos mismos la normalidad. Y esto no es un desfallecimiento cartesiano (aunque Descartes no aborda la cuestión de su propio lenguaje),[9] no es una tara o una mistificación ligada a una estructura histórica determinada; es una necesidad de esencia universal a la que ningún discurso puede escapar porque pertenece al sentido del sentido. Es una necesidad de esencia a la que ningún discurso puede escapar, ni siquiera el que denuncia una mistificación o un golpe de fuerza. Y paradójicamente, esto que digo aquí es estrictamente foucaultiano. Pues ahora nos damos cuenta de la profundidad de esta afirmación de Foucault que curiosamente salva también a Descartes de las acusaciones lanzadas contra él. Dice Foucault: «La locura es la ausencia de obra». Es una nota básica en su libro. Pero la obra comienza con el discurso más elemental, con la primera articulación de un sentido, con la *frase*, con el primer esbozo sintáctico de un «como tal»,[10] puesto que hacer una frase es *manifestar* un sentido posible. La frase es por esencia normal. Lleva en sí la normalidad, es decir, *el sentido*, en todos los sentidos de la palabra, en particular el de Descartes. La frase lleva en sí la normalidad y el sentido, cualquiera que sea por otra parte

---

9. Como Leibniz, Descartes confía en el lenguaje «científico» o «filosófico», que no es necesariamente el que se enseña en las escuelas (*Regla III*) y que hay que distinguir cuidadosamente de los «términos del lenguaje ordinario», que lo único que hacen es «engañarnos» (*Meditaciones*, II).

10. Es decir, desde que, más o menos implícitamente, *apela* al *ser* (incluso antes de su determinación en esencia y existencia); lo cual sólo puede significar *dejarse apelar por el ser*. El ser no sería lo que es si la palabra lo precediese o apelase a él *simplemente*. El último parapeto del lenguaje es el sentido del ser.

el estado, la salud o la locura del que la profiera, o por quien aquélla pase, y sobre quien, en quien se articule. En su sintaxis más pobre, el logos es la razón, y una razón ya histórica. Y si la locura es, en general, por encima de cualquier estructura fáctica y determinada, la ausencia de obra, entonces la locura es efectivamente por esencia y en general el silencio, la palabra cortada, en una cesura y una herida que *encentan* realmente la vida como *historicidad en general.* Silencio no determinado, no impuesto en tal momento antes que en tal otro, sino ligado esencialmente a un golpe de fuerza, a una prohibición que inauguran la historia y el habla. *En general.* Es, en la dimensión de la historicidad en general, que no se confunde ni con una eternidad ahistórica, ni con algún momento empíricamente determinado de la historia de los hechos, la parte de silencio irreductible que lleva y encanta el lenguaje; sólo fuera de ésta y sólo *en contra de* ésta puede surgir el lenguaje; designando aquí «contra» a la vez el fondo contra el que se levanta la forma por fuerza y el adversario contra el que me afirmo y me aseguro por fuerza. Aunque el silencio de la locura sea la ausencia de obra, no es el simple exergo de la obra, no queda al margen como entrada para el lenguaje y el sentido. Es también el límite y el recurso de éstos, como el no-sentido. Claro está, al esencializar de esta manera la locura, se corre el riesgo de disolver su determinación de hecho en el trabajo psiquiátrico. Es una amenaza permanente, pero que no tendría que desanimar al psiquiatra exigente y paciente.

De tal forma que, por volver a Descartes, todo filósofo, todo sujeto hablante (y el filósofo no es sino el *sujeto hablante* por excelencia) que tenga que evocar la locura en *el interior* del pensamiento (y no sólo del cuerpo o de alguna instancia extrínseca) sólo puede hacerlo en la dimensión de la *posibilidad* y en el lenguaje de la ficción o en la ficción del lenguaje. Por eso mismo se reafirma en su lenguaje contra la locura de hecho —que puede a veces parecer muy parlanchina, pero eso es otro asunto—, toma sus distancias, la distancia indispensable para poder seguir hablando y viviendo. Pero no hay ahí un desfallecimiento o una búsqueda de seguridad propia de tal o cual lenguaje histórico (por ejemplo, la búsqueda de la «certeza» en el estilo cartesiano), sino propia de la esencia y el proyecto mismo de todo lenguaje en general; e incluso del de los más locos aparentemente. E incluso de aquellos que, mediante el elogio de la locura, mediante la complicidad con la locura, se miden con lo más próximo a la locura. Como el lenguaje es la ruptura misma con la locura, estará más de acuerdo con su propia esencia y con su vocación,

romperá todavía mejor con la locura, si se mide con ella más libremente y se le aproxima más: hasta no estar ya separado de ella más que por la «hoja transparente» de que habla Joyce, por sí mismo, pues esta diafanidad no es ninguna otra cosa sino el lenguaje, el sentido, la posibilidad y la discreción *elemental* de una nada que lo neutraliza todo. En este sentido, estaría tentado por considerar el libro de Foucault como un potente gesto de protección y de encierro. Un gesto cartesiano para el siglo XX. Una recuperación de la negatividad. Aparentemente, lo que él encierra a su vez es la razón, pero, como ya hizo Descartes, es la razón de ayer la que elige como blanco, y no la posibilidad del sentido en general.

2. En cuanto a la segunda verdad que Foucault habría podido oponernos, también parece que sólo vale para la fase natural de la duda. No sólo no echa fuera Descartes a la locura en la fase de la duda radical, no sólo instala su posibilidad amenazante en el corazón de lo inteligible, sino que no permite que se le escape a dicha duda, de derecho, ningún conocimiento determinado. En cuanto que amenaza al conocimiento en su conjunto, la extravagancia —la hipótesis de la extravagancia— no es una modificación interna de aquél. Así pues, en ningún momento podrá el conocimiento por sí solo dominar la locura y controlarla, es decir, objetivarla. Al menos hasta que no se levante la duda. Pues el final de la duda plantea un problema que vamos a volver a encontrar en un instante.

El acto del Cogito y la certeza de existir escapan bien, por primera vez, a la locura; pero además de que no se trata ya ahí, por primera vez, de un conocimiento objetivo y representativo, no se puede ya decir literalmente que el Cogito escape a la locura porque se mantenga fuera de su alcance, o porque, como dice Foucault, «*yo* que pienso, no puedo estar loco», sino porque en su instante, en su instancia propia, el acto del Cogito vale *incluso si estoy loco*, incluso si mi pensamiento está loco de parte a parte. Hay un valor y un sentido del Cogito así como de la existencia que escapan a la alternativa de una locura y una razón determinadas. Ante la experiencia aguda del Cogito, la extravagancia, como dice el *Discurso del método*, queda irremediablemente del lado del escepticismo. El pensamiento, entonces, no le teme a la locura: «Las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverlo» (*Discurso del método*, IV parte). La certeza alcanzada de esta manera no está al abrigo de una locura encerrada, se la alcanza y se la asegura en la locura. Es válida *incluso si estoy loco*. Suprema seguridad que

parece no requerir ni exclusión ni elusión. Descartes no encierra jamás a la locura, ni en la etapa de la duda natural ni en la etapa de la duda metafísica. *Simplemente simula que la excluye en la primera fase de la primera etapa, en el momento no-hiperbólico de la duda natural.*

La audacia hiperbólica del Cogito cartesiano, su loca audacia, que quizás no comprendemos ya muy bien como audacia porque, a diferencia del contemporáneo de Descartes, estamos demasiado confiados, demasiado rendidos a su esquema más que a su experiencia aguda, consiste, pues, en retornar hacia un punto originario que no pertenece ya a la pareja de una razón y una sinrazón *determinadas*, a su oposición o a su alternativa. Esté loco o no, *Cogito, sum.* En todos los sentidos de la palabra, la locura no es, pues, más que un *caso* del pensamiento (*en* el pensamiento). Se trata entonces de retroceder hacia un punto en el que puede aparecer cualquier contradicción *determinada* bajo la forma de tal estructura histórica de hecho, y aparecer como relativa a ese punto-cero en el que el sentido y el sin-sentido determinados se unen en su origen común. De ese punto-cero, determinado como Cogito por Descartes, se podría decir, desde el punto de vista que asumimos en este momento, lo siguiente.

Invulnerable a toda contradicción determinada entre razón y sinrazón, es el punto a partir del cual puede aparecer como tal, y llegar a expresarse, la historia de las formas determinadas de esta contradicción, de este diálogo entablado o roto. Es el punto de certeza inencentable en que se enraíza la posibilidad del relato foucaultiano, como también el relato de la totalidad, o más bien de *todas* las formas determinadas de intercambios entre razón y locura. Es el punto[11] en el que se enraíza el proyecto de pensar la totalidad escapando a ésta. Escapando a ésta, es decir, excediendo la totalidad, lo cual sólo es posible —dentro de lo que existe— hacia el infinito o la nada: incluso si la totalidad del mundo no existe, incluso si el sin-sentido ha invadido la totalidad del mundo, incluido el contenido de mi pensamiento, pienso, existo *mientras que* pienso. Incluso si no accedo aquí *de hecho* a la totalidad, si no la comprendo ni la abrazo de hecho, formulo un proyecto como ese, y este proyecto tiene un sentido tal que no se define más que con respecto a una precomprensión de la totalidad infinita e indeterminada. Por eso, en ese exceso de lo posible, del derecho y del sentido sobre lo real, el hecho y lo existente, este proyecto es loco y reconoce la locura como su

11. Se trata menos de un *punto* que de una originariedad temporal en general.

libertad y su propia posibilidad. Por eso no es humano en el sentido de la facticidad antropológica sino realmente metafísico y demoníaco; se reconoce en primer lugar en su guerra con el demonio, con el Genio Maligno del sin-sentido, y se mide con su altura, le resiste a aquél reduciendo en sí mismo al hombre natural. En este sentido, nada es menos tranquilizador que el cogito en su momento inaugural y propio. Este proyecto de exceder la totalidad del mundo, como totalidad de lo que puedo pensar en general, no es más tranquilizador que la dialéctica de Sócrates cuando ésta desborda también la totalidad de lo que existe al situarnos a la luz de un sol oculto que está *epékeina tes ousías*. Y Glaucón no andaba errado cuando exclamaba entonces: «Dios mío, ¡qué demoníaca hipérbole! "*daimonías hyperboles*"», que se traduce con bastante vaguedad como «maravillosa trascendencia». Esta hipérbole demoníaca va más lejos que la *hybris*, al menos si ésta se ve sólo como la modificación patológica del ente llamado hombre. Una *hybris* como esa se mantiene en el interior del mundo. Implica, suponiendo que sea alteración y desmesura, la alteración y la desmesura fundamental de la hipérbole que abre y funda el mundo como tal al excederlo. La *hybris* no es excesiva y excedente más que *dentro del* espacio abierto por la hipérbole demoníaca.

En la medida en que, en la duda y en el Cogito cartesiano, *despunta* este proyecto de un exceso inaudito y singular, de un exceso hacia lo no-determinado, hacia la Nada o lo Infinito, de un exceso que desborda la totalidad de lo que se puede pensar, la totalidad de lo existente y del sentido determinados, la totalidad de la historia de hecho, en esa medida, toda empresa que se esfuerce en reducirlo, en encerrarlo en una estructura histórica determinada, por comprensiva que sea, corre el riesgo de dejar perder lo esencial, de embotar su mismo *despuntar*. Aquella empresa corre el riesgo de hacerle violencia a su vez a este proyecto (pues hay también violencia frente a los racionalistas y frente al sentido, al *buen* sentido; y es eso, en definitiva, lo que enseña Foucault, pues las víctimas de las que nos habla son siempre los portadores del sentido, los *verdaderos* portadores del *verdadero* y *buen* sentido disimulado, oprimido por el «buen sentido» *determinado*, el de la «partición», el que no se reparte suficientemente y se determina demasiado deprisa), aquella empresa corre el riesgo de hacerle violencia a este proyecto, y una violencia de estilo totalitario e historicista que pierde el sentido y el origen del

sentido.[12] Entiendo «totalitario» en el sentido estructuralista de la palabra, pero no estoy seguro de que los dos sentidos de la palabra no se aludan el uno al otro en la historia. El totalitarismo estructuralista ejercería aquí un acto de encierro del Cogito que sería del mismo tipo que el de las violencias de la época clásica. No digo que el libro de Foucault sea totalitario, puesto que plantea al menos al principio la cuestión del origen de la historicidad *en general*, liberándose así del historicismo: digo que corre ese riesgo a veces al llevar a cabo su proyecto. Entendámonos bien: cuando digo que hacer entrar en el mundo lo que no está en él y que el mundo supone, cuando digo que el «compelle intrare» (exergo del capítulo sobre «el gran encierro») se convierte en *la violencia misma* cuando se vuelve hacia la hipérbole para hacerla entrar en el mundo, cuando digo que esta reducción a la intramundanidad es el origen y el sentido mismo de lo que se llama violencia y hace posibles, después, todas las camisas de fuerza, no estoy apelando a *otro mundo*, a alguna coartada o trascendencia evasiva. Con eso estaríamos ante otra posibilidad de violencia, frecuentemente cómplice de la primera, por otra parte.

Creo, pues, que se puede reducir todo a una totalidad histórica determinada (en Descartes) salvo el proyecto hiperbólico. Pero este proyecto queda del lado del relato que relata y no del relato relatado de Foucault. Y no se deja contar, no se deja objetivar como acontecimiento en su historia determinante.

Comprendo bien que, en el movimiento que se llama el *Cogito cartesiano*, esta punta hiperbólica que tendría que ser, como toda locura pura en general, silenciosa, no es lo único. Una vez alcanzada esa punta, Descartes intenta reafirmarse, garantizar el Cogito mismo en Dios, identificar el acto del Cogito con el acto de una razón razonable. Y lo hace desde el momento que *profiere* y *refleja* el Cogito. Es decir, desde el momento en que tiene que temporalizar el Cogito, que en sí mismo no vale más que en el instante de la intuición, del pensamiento atento a él mismo, en ese punto o esa punta del instante. Es a ese lazo entre el Cogito y el movimiento de la temporalización a lo que habría que estar atento aquí. Pues si el Cogito vale incluso para el loco más loco, hace falta no estar loco

---

12. Corre el riesgo de borrar el exceso mediante el que toda filosofía (del sentido) se pone en relación, en alguna zona de su discurso, con el desfondamiento del sin-sentido.

de hecho para reflejarlo, retenerlo, comunicarlo, comunicar su sentido. Y es aquí, con Dios *y* con una cierta memoria,[13] donde comenzarían el «desfallecimiento» y la crisis esenciales. Y aquí comenzaría el repatriamiento precipitado de la errancia hiperbólica y loca que viene a abrigarse, a reafirmarse en el orden de las razones para volver a tomar posesión de las verdades abandonadas. Al menos en el texto de Descartes, el encierro se produce en este momento. Es aquí donde la errancia hiperbólica y loca se convierte en itinerario y método, camino «seguro» y «resuelto» sobre nuestro mundo existente que Dios nos ha dado como tierra firme. Pues es sólo Dios quien, finalmente, al permitirme salir de un Cogito que siempre puede persistir en su momento propio, como una locura silenciosa, es sólo Dios quien garantiza mis representaciones y mis determinaciones cognitivas, es decir, mi discurso contra la locura. Pues no hay ninguna duda de que para

---

13. En el penúltimo párrafo de la sexta de las *Meditaciones*, el tema de la normalidad se pone en comunicación con el de la memoria, en el momento en que ésta, por otra parte, queda garantizada por medio de la Razón absoluta como «veracidad divina», etc.

Planteado de un modo general, ¿no significa la garantía del recuerdo de las evidencias mediante Dios, que sólo la infinidad positiva de la razón divina puede reconciliar absolutamente la temporalidad y la verdad? Sólo en el infinito, más allá de las determinaciones, de las negaciones, de las «exclusiones» y de los «encierros», se produce esta reconciliación del tiempo y del pensamiento (de la verdad), que era, según Hegel, la tarea de la filosofía desde el siglo XIX, mientras que el proyecto de los racionalismos llamados «cartesianos» habría sido la reconciliación entre el pensamiento y la extensión. El que la infinidad divina sea el lugar, la condición, el nombre o el horizonte de estas dos reconciliaciones, es algo que no ha discutido nunca ningún *metafísico*, ni Hegel ni la mayor parte de quienes, como Husserl, han pretendido pensar y nombrar la temporalidad o la historicidad esenciales de la verdad y el sentido. Para Descartes, la crisis de la que estamos hablando tendría finalmente su origen intrínseco (es decir, en este caso, *intelectual*) en el tiempo mismo como ausencia de conexión necesaria entre las partes, como contingencia y discontinuidad del paso entre los instantes; lo cual supone que aquí seguimos todas las interpretaciones que se oponen a la de Laporte, a propósito del papel del instante en la filosofía de Descartes. Sólo la creación continua, que aúna la conservación y la creación, las cuales «no difieren más que en relación a nuestra manera de pensar», reconcilia en última instancia la temporalidad y la verdad. Es Dios el que excluye la locura y la crisis, es decir, las «comprende» en la presencia que resume la huella y la diferencia. Lo cual viene a significar que la crisis, la anomalía, la negatividad, etc., son irreductibles en la experiencia de la finitud o de un momento finito, de una *determinación* de la razón absoluta, o de la razón en general. Querer negarlo y pretender asegurar la positividad (de lo verdadero, del sentido, de la norma, etc.) fuera del horizonte de esta razón infinita (de la razón en general y más allá de sus determinaciones) es querer borrar la negatividad, olvidar la finitud en el mismo momento en que se pretendería denunciar como una mistificación el teologismo de los grandes racionalismos clásicos.

Descartes, es sólo Dios[14] quien me protege contra una locura a la que el Cogito *en su instancia propia* no podría sino abrirse de la manera más hospitalaria. Y la lectura de Foucault me parece fuerte e iluminadora no en la etapa del texto que cita, y que es anterior e inferior al Cogito, sino a partir del momento que sucede inmediatamente a la experiencia instantánea del Cogito en su punta más aguda, en la que razón y locura no se han separado todavía, cuando tomar el partido del Cogito no es to-

14. Pero Dios es el otro nombre de lo absoluto de la razón *misma*, de la razón y del sentido en general. Y ¿qué es lo que podría excluir, reducir o, lo que viene a ser lo mismo, *comprender absolutamente* la locura, sino la razón en general, la razón absoluta y sin determinación, cuyo otro nombre para los racionalistas clásicos es Dios? No se les puede acusar a aquellos, individuos o sociedades, que han recurrido a Dios contra la locura, el hecho de que aspiren a *ponerse al abrigo*, a asegurar parapetos, fronteras de asilos, a no ser que se tenga ese abrigo por un abrigo *finito*, en el mundo, a no ser que se tenga a Dios por un tercero o una potencia finita, es decir, a no ser equivocándose; equivocándose no acerca del contenido y la finalidad efectiva de este gesto en la historia, sino acerca de la especificidad filosófica del pensamiento y del nombre de Dios. Si la filosofía ha tenido lugar —cosa que siempre puede someterse a discusión— es sólo en la medida en que ha concebido el proyecto de pensar más allá del abrigo finito. Cuando se describe la constitución histórica de estos parapetos finitos, en el movimiento de los individuos, de las sociedades y de todas las totalidades finitas en general, en el límite puede describirse todo —y se trata de una tarea legítima, inmensa, necesaria— salvo el proyecto filosófico mismo. Y salvo el proyecto de esa descripción a su vez. No se puede pretender que el proyecto filosófico de los racionalismos infinitistas ha servido de instrumento o de coartada a una violencia histórico-político-social finita (de lo cual, por otra parte, no cabe ninguna duda), sin tener *primeramente* que reconocer y respetar el sentido intencional de este proyecto mismo. Ahora bien, en su sentido intencional propio, aquél se ofrece como pensamiento de lo infinito, es decir, de lo que no se deja agotar por ninguna totalidad finita, por ninguna función o determinación instrumental, técnica o política. En ofrecerse bajo esa forma es donde está, se dirá acaso, su mentira, su violencia y su mistificación; o incluso su mala fe. Y sin duda hay que describir con rigor la estructura que liga esta intención excedente a la totalidad histórica finita, hay que determinar su economía. Pero estas astucias económicas sólo son posibles, como toda astucia, para palabras e intenciones finitas, sustituyendo una finitud por otra. No se miente cuando *no* se dice *nada* (finito o determinado), cuando se dice Dios, el Ser o la Nada, cuando no se modifica lo finito en el sentido manifiesto de su palabra, cuando se dice lo infinito, es decir, cuando se deja a lo infinito (Dios, el Ser o la Nada, pues forma parte del sentido de lo infinito el que no pueda ser una determinación óntica entre otras) decirse y pensarse. El tema de la veracidad divina y la diferencia entre Dios y el Genio Maligno se esclarecen así bajo una luz que sólo aparentemente es indirecta.

En resumen, Descartes sabía que el pensamiento finito no tuvo nunca —sin Dios— el *derecho* de excluir la locura, etc. Lo cual viene a querer decir que nunca la excluyó más que *de hecho*, violentamente, en la historia; o más bien, que esta exclusión, y esta *diferencia* entre el hecho y el derecho, constituyen la historicidad, la posibilidad de la historia misma. ¿Dice Foucault otra cosa? «*La necesidad de la locura* [...] está ligada a la *posibilidad de la historia*.» La cursiva es del autor.

mar el partido de la razón como orden razonable, ni el del desorden y la locura, sino recuperar la fuente a partir de la cual pueden determinarse y decirse la razón *y* la locura. La interpretación de Foucault me parece iluminadora a partir del momento en que el Cogito tiene que reflejarse y proferirse en un discurso filosófico organizado. Es decir, *casi todo el tiempo*. Pues si el Cogito vale incluso para el loco, estar loco —si, una vez más, esta expresión tiene un sentido filosófico unívoco, cosa que no creo: simplemente significa lo otro de cada forma determinada del logos— es no poder reflejar y decir el Cogito, es decir, hacerlo aparecer como tal para otro; otro que puede ser yo mismo. A partir del momento en que Descartes enuncia el Cogito, lo inscribe en un sistema de deducciones y protecciones que traicionan su fuente viva y constriñen la errancia propia del Cogito para eludir el error. En el fondo, al mantener en silencio el problema de habla que plantea el Cogito, Descartes parece sobreentender que pensar *y* decir lo claro y lo distinto es lo mismo. Se puede decir *lo que* se piensa y *qué* se piensa sin traicionarlo. De manera análoga —sólo análoga— san Anselmo veía en el *insipiens*, en el insensato, a alguien que no pensaba porque no podía pensar lo que decía. La locura era también para él un silencio, el silencio charlatán de un pensamiento que no pensaba sus palabras. Este es también un punto sobre el que habría que extenderse más largamente. En todo caso, el Cogito es obra desde el momento en que se reafirma en su decir. Pero es locura antes de la obra. El loco, si bien podía recusar al Genio Maligno, en todo caso no podría decírselo a sí mismo. Así pues, no puede decirlo. En todo caso, Foucault tiene razón en la medida en que el proyecto de constreñir la errancia animaba ya una duda que se había propuesto siempre como metódica. Esta identificación del Cogito y de la razón razonable —normal— no tiene necesidad de esperar —de hecho, si no de derecho— las pruebas de la existencia de un Dios veraz como supremo parapeto. Esta identificación interviene desde el momento en que Descartes *determina* la *luz natural* (que en su fuente indeterminada tendría que valer incluso para los locos), en el momento en que se aleja de la locura al determinar la luz natural por medio de una serie de principios y axiomas (axioma de causalidad según el cual tiene que haber al menos tanta realidad en la causa como en el efecto; después, una vez que este axioma haya permitido probar la existencia de Dios, el axioma de «la luz natural que nos enseña que el engaño depende necesariamente de algún defecto» probará la veracidad divina). Estos axiomas, cuya determinación es dogmática, esca-

pan a la duda, incluso no están nunca sometidos a ésta, sólo son fundados *de vuelta* a partir de la existencia y de la veracidad de Dios. De ahí que caigan bajo el peso de una historia del conocimiento y de las estructuras determinadas de la filosofía. Por eso, el acto del Cogito, en el momento hiperbólico en que se mide con la locura, o más bien se deja medir por ésta, ese acto debe ser repetido y distinguido del lenguaje o del sistema deductivo en el que Descartes tiene que inscribirlo desde el momento en que lo propone a la inteligibilidad y a la comunicación, es decir, desde que lo refleja para el otro, lo cual significa para sí. Es en esa relación con el otro como otro sí mismo cómo se reafirma el sentido contra la locura y el sin-sentido... Y la filosofía es, quizás, esa seguridad que se adquiere en la mayor proximidad de la locura contra la angustia de estar loco. Se podría llamar *patético* a ese momento silencioso y específico. En cuanto al funcionamiento de la hipérbole en la estructura del discurso de Descartes y en el orden de las razones, nuestra lectura está, pues, a pesar de las apariencias, de acuerdo con la de Foucault. Es realmente Descartes —y todo lo que se indica bajo ese nombre—, es realmente el sistema de la certeza el que tiene, en primer lugar, como función, la de controlar, dominar, limitar la hipérbole, determinándola en el éter de una razón natural cuyos axiomas están sustraídos desde el principio a la duda hiperbólica, y convirtiendo su instancia en un punto de paso que se mantiene sólidamente en la cadena de las razones. Pero pensamos que ese movimiento sólo se puede describir en su lugar y su momento propios si previamente se ha despejado la punta de la hipérbole, cosa que, al parecer, no ha hecho Foucault. ¿No se deja repetir el Cogito cartesiano, hasta un cierto punto, por el Cogito husserliano y por la crítica de Descartes que aquél implica, en el momento, tan fugitivo y por esencia inaprehensible, en que sigue escapándose del orden lineal de las razones, del orden de la razón en general y de las determinaciones de la luz natural?

Esto sólo sería un ejemplo, pues un día se descubrirá cuál es el suelo dogmático e históricamente determinado —el nuestro— sobre el que han tenido que apoyarse la crítica del deductivismo cartesiano, el vuelo y la locura de la reducción husserliana de la totalidad del mundo, y decaer después para poder decirse. Se podrá volver a hacer con Husserl lo que Foucault ha hecho con Descartes: mostrar cómo la neutralización del mundo fáctico es una neutralización (en el sentido que neutralizar es también dominar, reducir, dejar libre en una camisa de fuerza), una neutralización del sin-sentido, la forma más sutil de un golpe de

fuerza. Y verdaderamente, Husserl asociaba cada vez más el tema de la normalidad y el de la reducción trascendental. El enraizamiento de la fenomenología trascendental en la metafísica de la presencia, toda la temática husserliana del presente viviente es la *seguridad* profunda del *sentido* en su certeza.

Al separar, en el Cogito, *por una parte* la hipérbole (de la que digo que no se la puede encerrar en una estructura histórica de hecho y determinada, pues es proyecto de exceder toda totalidad finita y determinada) y *por otra parte* aquello que en la filosofía de Descartes (o también en la que sostiene el Cogito agustiniano o el Cogito husserliano) forma parte de una estructura histórica de hecho, no me estoy proponiendo separar en cada filosofía el grano bueno de la cizaña en nombre de cierta *philosophia perennis*. Es, incluso, exactamente lo contrario. Se trata de dar cuenta de la historicidad misma de la filosofía. Creo que la historicidad en general sería imposible sin una historia de la filosofía y creo que ésta sería imposible a su vez si no hubiese más que hipérbole, por una parte, o si no hubiese, por otra parte, más que estructuras históricas determinadas, *Weltanschauungen* finitas. La historicidad propia de la filosofía tiene su lugar y se constituye en ese pasaje, en ese diálogo entre la hipérbole y la estructura finita, entre el exceso sobre la totalidad y la totalidad cerrada, en la diferencia entre la historia y la historicidad; es decir, en el lugar, o más bien el momento, en que el Cogito y todo lo que éste simboliza aquí (locura, desmesura, hipérbole, etc.) se dicen, se reafirman y decaen, se olvidan, de forma necesaria, hasta su reactivación, su despertar en otra ocasión de decir el exceso, que más tarde será también otra decadencia y otra crisis. Desde el primer aliento, el habla, sometida a este ritmo temporal de crisis y despertar, sólo puede abrir su espacio de habla en cuanto que encierra a la locura. Este ritmo, por otra parte, no es una alternancia, que sería, además, de carácter temporal. Es el movimiento de la temporalización misma en lo que la une al movimiento del logos. Pero esta liberación violenta del habla ni es posible ni puede proseguirse, a no ser en la medida en que se conserva, en que es la huella de ese gesto de violencia originaria, y en la medida en que se mantiene, resueltamente, en consciencia, en la mayor proximidad del abuso que es el uso de la palabra, justo lo bastante cerca para *decir* la violencia, para dialogar consigo misma como violencia irreductible, justo lo bastante lejos para *vivir*, y vivir como palabra. Se nota en eso que la crisis o el olvido no es quizás el lado accidental sino el destino de la filosofía hablante, que no puede vivir más que encerrando a la locura, pero que

moriría como pensamiento, y bajo una violencia aún peor, si a cada instante una nueva palabra, aun encerrando en ella misma, en su presente, al loco del momento, no liberase a la antigua locura. Es sólo gracias a esta opresión de la locura como puede reinar un pensamiento-finito, es decir, una historia. Sin atenerse a un momento histórico determinado, sino extendiendo esta verdad a la historicidad en general, se podría decir que el reino de un pensamiento-finito sólo puede establecerse sobre la base del encierro y la humillación y el encadenamiento y la irrisión más o menos disimulada del loco que hay en nosotros, de un loco que sólo puede ser el loco de un logos, como padre, como señor, como rey.

Pero eso es otro tema y otra historia. Concluiré citando de nuevo a Foucault. Mucho después del pasaje sobre Descartes, unas trescientas páginas más adelante, Foucault escribe, susurrando un remordimiento, como anuncio de *El sobrino de Rameau*: «En el momento en que la duda arrostraba sus mayores peligros, Descartes tomaba consciencia de que no podía estar loco —aunque reconoció aún durante mucho tiempo que todas las potencias de la sin-razón, y hasta el Genio Maligno, rondaban alrededor de su pensamiento». Lo que hemos intentado hacer es instalarnos en el hueco de ese remordimiento, remordimiento de Foucault, remordimiento de Descartes según Foucault; en el espacio de ese «aunque reconoció aún durante mucho tiempo...», hemos intentado no apagar esa *otra* luz, esa luz negra y tan poco natural: el rondar las «potencias de la sin-razón» alrededor del Cogito. Hemos intentado *desquitarnos* frente al gesto mediante el que Descartes mismo se desquita respecto a las potencias amenazadoras de la locura como origen adverso de la filosofía.

Entre todos los motivos para mi reconocimiento a Foucault, está, pues, también el de haberme hecho presentir mejor, mejor por su libro monumental que por la lectura ingenua de las *Meditaciones*, hasta qué punto el acto filosófico no podía ya no ser en adelante cartesiano, no podía ya no mantener en su memoria el cartesianismo, si es que ser cartesiano es, como sin duda entendía el propio Descartes, querer ser cartesiano. Es decir, como al menos he intentado mostrar, querer-decir-la-hipérbole-demoníaca a partir de la cual el pensamiento se revela a sí mismo, *se asusta* de sí mismo y se *reafirma* en lo más alto de sí mismo contra su anulación o su naufragio en la locura y en la muerte. *En lo más alto de él mismo*, la hipérbole, la apertura absoluta, el gasto a-económico se recupera siempre, y se sorprende, en una *economía*. La relación entre la razón, la locura y la

muerte es una economía, una estructura de diferancia cuya irreductible originalidad hay que respetar. Este querer-decir-la-hipérbole-demoníaca no es un querer entre otros; no es un querer que se completaría ocasional y eventualmente mediante el decir, como mediante el objeto, el complemento objetivo de una subjetividad voluntaria. Este querer decir, que no es tampoco el antagonista del silencio sino realmente su condición, es la originaria profundidad de todo querer en general. Nada, por otra parte, sería más incapaz de recobrar ese querer que un voluntarismo, pues ese querer, como finitud y como historia, es también una pasión primera. Guarda en él la huella de una violencia. Se escribe más que se dice, *se economiza*. La economía de esta escritura es una relación ajustada entre lo excedente y la totalidad excedida; la *diferancia* del exceso absoluto.

Definir la filosofía como querer-decir-la-hipérbole es confesar —y la filosofía es quizás esa gigantesca confesión— que, en lo históricamente dicho, con lo que la filosofía se sosiega y excluye la locura, aquélla se traiciona a sí misma (o se traiciona como pensamiento), entra en una crisis y en un olvido de sí que son un período esencial y necesario de su movimiento. Sólo hago filosofía en el *terror*, pero en el terror *confesado* de estar loco. La confesión es a la vez, en su estar presente, olvido y desvelamiento, protección y exposición: economía.

Pero esta crisis en la que la razón está más loca que la locura —pues es sin-sentido y olvido— y en que la locura es más racional que la razón, pues está más cerca de la fuente viva aunque silenciosa o murmuradora del sentido, esta crisis ha empezado ya desde siempre, y es interminable. Baste decir que si es clásica, no lo es quizás en el sentido de la *época clásica*, sino en el sentido de lo clásico esencial y eterno, aunque histórico en un sentido insólito.

Y en ninguna parte, y nunca, quizás, ha podido enriquecerse y reunir todas sus virtualidades, y también la energía de su sentido, el concepto de *crisis*, tanto, como a partir del libro de Michel Foucault. Aquí, la crisis es, por una parte, en el sentido husserliano, el peligro que amenaza a la razón y el sentido bajo la forma del objetivismo, del olvido de los orígenes, del recubrimiento mediante el propio desvelamiento racionalista y trascendental. Peligro como movimiento de la razón amenazada por su propia seguridad, etc.

La crisis es también la decisión, la cesura de la que habla Foucault, la decisión en el sentido del *krinein*, de la elección y la partición entre los dos caminos separados por Parménides en su

poema, el camino del logos y el no-camino, el laberinto, el «palintropo» donde se pierde el logos; el camino del sentido y el del sin-sentido; del ser y del no-ser. Partición a partir de la cual, después de la cual, el logos, en la violencia necesaria de su irrupción, se separa de sí como locura, se exila y olvida su origen y su propia posibilidad. Eso que se llama la finitud, ¿no será la posibilidad como crisis? ¿Una cierta identidad de la consciencia de la crisis y del olvido de la crisis? ¿Del pensamiento de la negatividad y de la reducción de la negatividad?

Finalmente, crisis de razón, acceso a la razón y acceso de razón. Pues lo que Foucault nos enseña a pensar es que existen crisis de razón extrañamente cómplices de lo que el mundo llama crisis de locura.

3

EDMOND JABÈS Y LA CUESTIÓN DEL LIBRO

A partir de ahora podrá releerse mejor *Je bâtis ma demeure.*[1] Se corría el riesgo de que ocultase su sentido una especie de yedra, o de que lo aspirase, lo desviase hacia sí. Humor y juegos, risas y corros, canciones, se enroscaban graciosamente alrededor de una palabra que, por no haber amado todavía su verdadera raíz, se plegaba un poco al viento. No se erguía, todavía, para expresar únicamente la rectitud y la rigidez del deber poético.

En *Le livre des questions*,[2] ni se altera la voz, ni se rompe la intención, pero se agrava el acento. Se exhuma una potente y antigua raíz, y en ella queda al desnudo una herida sin edad (pues lo que nos enseña Jabès es que las raíces hablan, que las palabras quieren brotar, y que el discurso poético empieza, se *encenta* en una herida); se trata de un cierto judaísmo como nacimiento y pasión de la escritura. Pasión *de* la escritura, amor y resistencia *de* la letra, de los que no se sabría decir si su *sujeto* es el Judío o la misma Letra. Raíz quizás común de un pueblo y

---

1. *Je bâtis ma demeure (Poèmes, 1943-1957)*, Gallimard, 1959. Este volumen venía presentado por un admirable prefacio de Gabriel Bounoure. A Jabès se le han consagrado ahora importantes estudios. M. Blanchot, «L'interruption», *NRF*, mayo 1964; G. Bounoure, «Edmond Jabès, la demeure et le livre», *Mercure de France*, enero 1965; «Edmond Jabès ou la guérison par le livre», *Les Lettres nouvelles*, julio-septiembre 1966.

2. Gallimard, 1963.

de la escritura. En todo caso destino inconmensurable, que injerta la historia de una

«raza salida del libro...»

en el origen radical del sentido como letra, es decir, en la historicidad misma. Pues en él no podría haber historia sin la seriedad y la labor de la literalidad. Doloroso repliegue sobre sí por medio del cual la historia se refleja a sí misma al darse la cifra. Esta reflexión es su comienzo. Lo único que comienza por medio de la reflexión es la historia. Y este pliegue, esta arruga, es el Judío. El Judío que elige la escritura que elige al Judío, en un intercambio mediante el que la verdad queda transitada de parte a parte de historicidad, y la historia *se destina* a su empiricidad.

...«dificultad de ser Judío, que se confunde con la dificultad de escribir; pues el judaísmo y la escritura no son sino una misma espera, una misma esperanza, un mismo desgaste.»

El que este intercambio entre el Judío y la escritura sea puro e instaurador, intercambio sin prerrogativa en el que la llamada originaria es primeramente, en otro sentido de esa palabra, *convocatoria*: esta es la afirmación más obstinada del *Livre des questions:*

«Tú eres el que escribe y el que es escrito.»

. . . . .

«Y Reb Ildé: "¿Qué diferencia hay entre elegir y ser elegido cuando no podemos hacer otra cosa que someternos a la elección?"»

Y mediante una especie de desplazamiento silencioso hacia la esencia, que hace de este libro una larga metonimia, la situación judaica se convierte en la situación ejemplar del poeta, del hombre de las palabras y la escritura. Éste se encuentra, en la experiencia misma de su libertad, abandonado al lenguaje y liberado por una palabra, de la que es, sin embargo, señor.

«Las palabras eligen al poeta...»

. . . . .

«El arte del escritor consiste en llevar las palabras, poco a poco, a interesarse en sus libros» (*Je bâtis ma demeure*).

Se trata realmente de un trabajo, de un alumbramiento, de una generación lenta del poeta por parte del poema del que aquél es el padre.

«Poco a poco, el libro me consumará» (*L'Espace blanc*).

Así pues, el poeta es realmente el *sujeto* del libro, su sustancia y su señor, su servidor y su tema. Y el libro es realmente el sujeto del poeta, ser que habla y sabe, que escribe *en* el libro *acerca del* libro. Este movimiento por el que el libro, *articulado* por la voz del poeta, se repliega y se enlaza consigo mismo, se

hace sujeto en sí y para sí, ese movimiento no es una reflexión especulativa o crítica, sino ante todo poesía e historia. Pues en él el sujeto, al representarse, se rompe y se abre. La escritura se escribe, pero también se hunde en su propia representación. Así, dentro de este libro, que se refleja infinitamente a sí mismo, que se despliega como una dolorosa interrogación acerca de su propia posibilidad, la forma del libro se representa a sí misma: «*La novela de Sarah y de Yukel, a través de diálogos diversos y de meditaciones atribuidas a rabinos imaginarios, es el relato de un amor destruido por los hombres y las palabras. Tiene la dimensión del libro y la amarga obstinación de una pregunta errante*».

Lo vamos a ver: a través de otra dirección de la metonimia —pero, ¿hasta qué punto es otra?— lo que describe así *Le livre des questions* es la generación de Dios mismo. La sabiduría del poeta culmina, pues, su libertad en esta pasión: traducir en términos de autonomía la obediencia a la ley de la palabra. Sin lo cual, y si la pasión se hace sujeción, caemos en la locura.

«*El loco es la víctima de la rebelión de las palabras*» (*Je bâtis ma demeure*).

Además, al comprender este destino de la raíz y al dejarse inspirar por ese mandamiento de la Ley, Jabès ha renunciado quizás al *delirio*, es decir, al *capricho* de las obras primeras, en absoluto ha renunciado a su libertad de palabra. Ha reconocido incluso que la libertad tiene que ser asunto de tierra y de raíz, o no dependerá sino del viento:

«*Enseñanza que Reb Zalé tradujo mediante esta imagen: "Tú piensas que es el pájaro el que es libre. Y te equivocas; es la flor..."*»

... «*Y Reb Lima: "La libertad se despierta poco a poco, a medida que tomamos consciencia de nuestros lazos, como el durmiente de sus sentidos; entonces tienen nuestros actos por fin un nombre"*.»

La libertad se comprende y se intercambia con aquello que la retiene, con aquello que recibe de un origen enterrado, con la gravedad que sitúa su centro y su lugar. Un lugar cuyo culto no es necesariamente pagano. Con tal que este Lugar no sea un lugar, un terreno cercado, una localidad de exclusión, una provincia o un gueto. Cuando un Judío o un poeta proclaman el Lugar, no declaran la guerra. Pues al llamarnos desde la ultramemoria, este Lugar, esta tierra, están siempre Allá. El lugar no es el Aquí empírico y nacional de un territorio. Inmemorial, es también, pues, un porvenir. Mejor dicho: la tradición como aventura. La libertad no se le concede a la Tierra no pagana a no ser que esté separada de ella por el Desierto de la Promesa. Es decir, por el Poema. Cuando se deja decir por la palabra poética, la Tierra se reserva siempre fuera de toda proximidad, *illic*:

«Yukel, tú te has encontrado siempre mal en tu piel, jamás has estado AHÍ, sino EN OTRA PARTE...»

«¿En qué piensas? / En la Tierra. / Pero estás sobre la Tierra. / Pienso en la Tierra en la que estaré. / Pero estamos uno frente a otro. Y tenemos los pies en la Tierra. / Sólo conozco las piedras del camino que lleva, según se dice, a la Tierra.»

El Poeta y el Judío no han nacido *aquí* sino *allá*. Caminan errantes, separados de su verdadero nacimiento. Autóctonos únicamente de la palabra y la escritura. De la Ley. *«Raza salida del libro»* porque hijo de la Tierra del porvenir.

Autóctonos del Libro. Autónomos, también, decíamos por nuestra parte. Lo cual supone que el poeta no reciba simplemente su palabra y su ley de Dios. La heteronomía judaica no tiene ninguna necesidad de la intercesión de un poeta. La poesía es a la profecía lo que el ídolo es a la verdad. Es quizás por este motivo por lo que en Jabès nos parecen tan unidos y tan desunidos a la vez el poeta y el Judío; y por lo que todo *Le livre des questions* es también una explicación con la comunidad judía que vive en la heteronomía, y a la que el poeta no pertenece verdaderamente. La autonomía poética, que no tiene parecido con ninguna otra, supone las Tablas rotas.

«Y Reb Lima: "En el origen, la libertad fue grabada diez veces en las Tablas de la Ley, pero nos la merecemos tan poco, que el Profeta, en su cólera, las rompió".»

Entre los pedazos de la Tabla rota, brota el poema y se enraíza el derecho a la palabra. Vuelve a comenzar la aventura del texto como mala hierba, fuera de la Ley, lejos de *«la patria de los Judíos»* que *«es un texto sagrado en medio de los comentarios...»*. La necesidad del comentario es, como la necesidad poética, la forma misma de la palabra en el exilio. En el principio es la hermenéutica. Pero esta imposibilidad *común* de encontrar el *medio* del texto sagrado y esta necesidad *común* de la exégesis, este imperativo de la interpretación lo interpretan de modo diferente el poeta y el rabino. La diferencia entre el horizonte del texto original y la escritura exegética hace que la diferencia entre el poeta y el rabino sea irreductible. Si no pueden encontrarse nunca entre ellos, tan próximos, sin embargo, el uno del otro, ¿cómo podrían encontrar el *medio*? La apertura originaria de la interpretación significa esencialmente que siempre habrá rabinos y poetas. Y dos interpretaciones de la interpretación. La Ley se hace entonces Pregunta, y el derecho a la palabra se confunde con el deber de interrogar. El libro del hombre es un libro de preguntas.

«A toda pregunta el Judío responde con una pregunta.» Reb Léma.

Pero si este derecho es absoluto es porque no depende de ningún accidente *en* la historia. La ruptura de las Tablas significa en primer lugar la ruptura en Dios como origen de la historia.

«No olvides que eres el núcleo de una ruptura.»

Dios se ha separado de sí para dejarnos hablar, para que nos extrañemos y nos preguntemos. Y lo ha hecho no hablando, sino callándose, dejando que el silencio interrumpa su voz y sus signos, dejando romper las Tablas. En el *Éxodo*, Dios se ha arrepentido, y lo ha dicho, al menos dos veces, antes de las primeras Tablas y antes de las nuevas, entre la palabra y la escritura originarias y, en la Escritura, entre el origen y la repetición (32-14; 33-17). Así pues, la escritura es originariamente hermética y segunda. La nuestra, desde luego, pero ya la Suya, que comienza con la voz que se interrumpe y con el disimulo de su Rostro. Esta diferencia, esta negatividad en Dios, es nuestra libertad, la trascendencia y el verbo que no reencuentran la pureza de su origen negativo más que en la posibilidad de la Pregunta. La pregunta, «la ironía de Dios» de la que hablaba Schelling, se vuelve primero, como siempre, hacia sí.

«Dios está en perpetua revuelta contra Dios...»

«... Dios es una interrogación de Dios...»

Decía Kafka: «Somos pensamientos nihilistas que surgen en el cerebro de Dios». Si Dios abre la pregunta en Dios, si es la apertura misma de la Pregunta, no hay *simplicidad* de Dios. Lo que para los racionalistas clásicos era lo impensable se convierte aquí en lo evidente. Como Dios procede en la duplicidad de su propio ponerse en cuestión, no actúa ya por las vías más simples; no es veraz, no es sincero. La sinceridad, que es la simplicidad, es una virtud mentirosa. Por el contrario, hay que conseguir llegar a la virtud de la mentira.

«Reb Jacob, que fue mi primer maestro, creía en la virtud de la mentira porque, decía, no hay escritura sin mentira, y la escritura es el camino de Dios.» Camino apartado, torcido, equívoco, *tomado en préstamo* por Dios y a Dios. Ironía de Dios, astucia de Dios, camino oblicuo, salida de Dios, vía hacia Dios y de la que el hombre no es simplemente un desvío. Desvío infinito. Camino *de* Dios. *«Yukel, háblanos de ese hombre que es mentira en Dios.»*

Ese camino, al que no precede para prescribirle su rectitud ninguna verdad, es el camino del Desierto. La escritura es el momento del desierto como momento de la Separación. Su nombre —en arameo— lo señala: los fariseos, estos incomprendidos,

estos hombres de la letra, eran también «separados». Dios ya no nos habla, se ha interrumpido: hay que tomar sobre sí las palabras. Hay que separarse de la vida y de las comunidades, y confiarse a las huellas, hacerse hombre de mirada puesto que se ha cesado de oír la voz en la proximidad inmediata del jardín. «*Sarah, Sarah, ¿con qué comienza el mundo? / ¿Con la palabra? / ¿Con la mirada?...*» La escritura se desplaza a lo largo de una línea quebrada entre la palabra perdida y la palabra prometida. La *diferencia* entre la palabra y la escritura es la falta, la cólera de Dios que sale de sí, la inmediatez perdida y el trabajo fuera del jardín. «*El jardín es palabra, el desierto, escritura. En cada grano de arena nos sorprende un signo.*» La experiencia judaica como reflexión, separación entre la vida y el pensamiento, significa la travesía del libro como anacoresis *infinita* entre las dos inmediateces y las dos identidades consigo. «*Yukel, ¿cuántas páginas por vivir, por morir, te separan de ti, del libro hasta el abandono del libro?*» El libro desértico es de arena, «*de arena loca*», de arena infinita, innumerable y vana. «*Coge un poco de arena, escribía Reb Ivri... te darás cuenta entonces de la vanidad del verbo.*»

La consciencia judía es realmente la consciencia desgraciada, y *Le livre des questions* es su poema; inscrito en los márgenes de la fenomenología del espíritu, con la que el Judío sólo quiere hacer un trecho del camino, sin provisión escatológica, para no limitar su desierto, cerrar su libro y cicatrizar su grito. «*Marca con una señal roja la primera página del libro, pues en su comienzo se ha inscrito la herida. Reb Alcé.*»

Si la ausencia es el alma de la pregunta, si la separación no puede sobrevenir más que en la ruptura de Dios —con Dios—, si la distancia infinita de lo Otro sólo es *respetada* en las arenas de un libro en el que la errancia y el espejismo son siempre posibles, entonces *Le livre des questions* es a la vez el canto interminable de la ausencia y un libro sobre el libro. La ausencia intenta producirse a sí misma en el libro y se pierde al decirse; se sabe perdedora y perdida, y en esa medida se mantiene inencentable e inaccesible. Acceder a ella es dejarla escapar; mostrarla es disimularla, confesarla es mentir. «*La Nada es nuestra principal preocupación; decía Reb Idar*» y la Nada —como el Ser— únicamente puede callarse y ocultarse.

Ausencia. *Ausencia de lugar* en primer término. «*Sarah: La palabra abole la distancia, desespera del lugar. ¿Somos nosotros quienes la formulamos o ella la que nos modela?*» «*La ausencia de lugar*» es el título de un poema recogido en *Je bâtis ma demeure.* Empezaba así: «*Terreno baldío, página atormentada...*». Y *Le livre*

des questions se mantiene resueltamente en el terreno baldío, en el no-lugar, entre la ciudad y el desierto, donde igualmente se rechaza, o se esteriliza, la raíz. Nada florece en la arena o entre los adoquines, a no ser palabras. La ciudad y el desierto, que no son ni países, ni paisajes, ni jardines, asedian la poesía de Jabès y le aseguran a sus exclamaciones un eco necesariamente infinito. La ciudad y el desierto a la vez, es decir, El Cairo, de donde nos ha venido Jabès, que tuvo también, se sabe, su salida de Egipto. La morada que construye el poeta con sus «*puñales robados al ángel*» es una tienda ligera, hecha de palabras en el desierto donde el Judío nómada queda afectado de infinito y de letra. Roto por la Ley rota. Partido en sí. (Sin duda, la lengua griega nos diría mucho acerca de la extraña relación de la ley, la errancia y la no-identidad consigo, acerca de la raíz común —*nemein*— de la partición, la nomia y el nomadismo.) El poeta de escritura no puede sino consagrarse a la «desgracia» que Nietzsche requiere para aquel —o que promete a aquel— que «esconde desiertos en él». El poeta —o el Judío— protege el desierto que protege su palabra que no puede hablar más que en el desierto; que protege su escritura que no puede surcar sino el desierto. Es decir, inventando, por sí sola, un camino inencontrable y no destinado, cuya línea derecha y cuya salida no nos la puede asegurar ninguna *resolución* cartesiana. «*¿Dónde está el camino? El camino está siempre por encontrar. Una hoja blanca está llena de caminos... Se rehará el mismo camino diez veces, cien veces...*» Sin saberlo, la escritura dibuja a la vez y reconoce, en el desierto, un laberinto invisible, una ciudad en la arena. «*Se rehará el camino diez veces, cien veces... Y todos esos caminos tienen sus propios caminos. — De otro modo no serían caminos.*» Toda la primera parte del *Livre de l'absent* puede leerse como una meditación sobre el camino y la letra. «*Se había vuelto a encontrar al mediodía, frente al infinito, con la página en blanco. Había desaparecido toda huella de pasos, la pista. Enterrados.*» Y de nuevo este paso del desierto a la ciudad, este Límite que es el único hábitat de la escritura: «*Cuando volvió a encontrar su barrio y su morada —un nómada lo había llevado en camello hasta el puesto de control más próximo, donde consiguió sitio en un camión militar que se dirigía hacia la ciudad—, ¡cuántos vocablos lo solicitaban! Sin embargo, se obstinó en evitarlos*».

Ausencia del escritor también. Escribir es retirarse. No a su tienda, para escribir, sino de su escritura misma. Ir a parar lejos de su lenguaje, emanciparlo o desampararlo, dejarlo caminar solo y despojado. Dejar la palabra. Ser poeta es saber dejar la

palabra. Dejarla hablar completamente sola, cosa que sólo puede hacerse en lo escrito. (Como dice el *Fedro*, lo escrito, privado de «la asistencia de su padre» «se pone a rodar, completamente solo», ciego, «a derecha y a izquierda», «indiferentemente en relación con aquellos que saben de qué se trata y, de forma parecida, en relación con aquellos a quienes no concierne el asunto»; errante, perdido porque está escrito no en la arena, esta vez, sino, lo que viene a ser lo mismo, «en el agua», dice Platón, que no cree tampoco en los «jardines de escritura» ni en quienes pretender sembrar valiéndose de una caña.) *Dejar* la escritura es estar ahí sólo para dejarla pasar, para ser el elemento diáfano de su procesión: todo y nada. En relación con la obra, el escritor es a la vez todo y nada. Como Dios:

«Si algunas veces, escribía Reb Servi, piensas que Dios no te ve, es porque se ha hecho tan humilde que lo confundes con la mosca que zumba en el cristal de tu ventana. Pero ahí está la prueba de su omnipotencia; pues Él es, a la vez, el Todo y la Nada.»

Como Dios, el escritor:

«Hijo, cuando escribí, por primera vez, mi nombre, tuve consciencia de que estaba empezando un libro. Reb Stein.»...

«... Pero yo no soy ese hombre
pues ese hombre escribe
y el escritor no es nadie.»

. . . . .

«Yo, Sérafi el ausente, he nacido para escribir libros.»

«(Estoy ausente porque soy el cuentista. Sólo el cuento es real.)»

Y sin embargo (y esto no es más que un ejemplo de los postulados contradictorios que desgarran sin cesar las páginas del *Livre des questions*; que los desgarran necesariamente: ya Dios mismo se contradice), sólo lo escrito me hace existir al nombrarme. Así pues, es verdad a la vez que las cosas alcanzan la existencia y pierden la existencia al ser nombradas. Sacrificio de la existencia a la palabra, como decía Hegel, pero también consagración de la existencia por la palabra. Por otra parte, no basta con ser escrito, hay que escribir para tener un nombre. Hay que llamarse. Lo cual supone que *«Mi nombre es una pregunta... Reb Eglal»*. *«... Sin mis escritos, soy más anónimo que una sábana tendida, más transparente que un cristal de ventana.»*

Esta necesidad de *intercambiar* su existencia con o contra la letra —de perderla y de ganarla— se le impone también a Dios: *«No te he buscado a ti, Sarah. Pero te buscaba. Por medio de ti, me remonto al origen del signo, a la escritura no formulada que bosqueja el viento en la arena y en el mar, a la escritura salvaje del*

pájaro y del pez travieso. Dios, Señor del viento, Señor de la arena, Señor de los pájaros y de los peces, esperaba del hombre el libro que el hombre esperaba del hombre; el uno para ser, por fin, Dios, el otro para ser, por fin, el hombre...»

«Todas las letras conforman la ausencia.
Así, Dios es el hijo de Su nombre.»

Reb Tal.

Decía el Maestro Eckart: «Dios se hace Dios cuando las criaturas dicen Dios». Esta ayuda que presta a Dios la escritura del hombre no está en contradicción con su imposibilidad para «prestarse ayuda a sí misma» (*Fedro*). ¿No se anuncia lo divino —la desaparición del hombre— en este desamparo de la escritura?

Si la letra no puede reducir la ausencia es porque ésta es el éter y la respiración de aquélla. La letra es separación y límite en que el sentido se libera, de quedar encerrado en la soledad aforística. Pues toda escritura es aforística. Ninguna «lógica», ningún crecimiento de lianas conjuntivas puede acabar con su discontinuidad y su inactualidad esenciales, con la genialidad de sus silencios *sobreentendidos*. El otro colabora originariamente en el sentido. Hay un *lapsus* esencial entre las significaciones, que no es la simple y positiva impostura de una palabra, ni siquiera la memoria nocturna de todo lenguaje. Pretender reducirlo mediante el relato, el discurso filosófico, el orden de las razones o la deducción, es desconocer el lenguaje, y que éste es la ruptura *misma* de la totalidad. El fragmento no es un estilo o un fracaso determinados, es la forma de lo escrito. A menos que Dios no escriba él mismo; y aun así, hace falta que se trate entonces del Dios de los filósofos clásicos, el cual no se ha interrogado e interrumpido a sí mismo, no se ha cortado el aliento, como el de Jabès. (Pero precisamente el Dios de los clásicos, cuya infinitud actual era intolerante ante la pregunta, no tenía necesidad vital de la escritura.) Contrariamente al Ser y al Libro leibnizianos, la racionalidad del Logos de la que es responsable nuestra escritura obedece al principio de discontinuidad. No es sólo que la cesura acabe y fije el sentido: «El aforismo, la sentencia —dice Nietzsche— en lo que me he hecho maestro entre los alemanes, son formas de la eternidad». Pero en primer lugar la cesura hace surgir el sentido. No por sí sola, claro está; pero sin la interrupción —entre las letras, las palabras, las frases, los libros— no podría despertarse ninguna significación. *Suponiendo* que la Naturaleza rechace el *salto*, se comprende por qué la Escritura no será nunca la Naturaleza. Sólo actúa por saltos. Lo cual la hace

peligrosa. La muerte se pasea entre las letras. Escribir, lo que se llama escribir, supone el acceso al espíritu mediante el valor de perder la vida, de morir a la naturaleza.

Jabès está muy atento a esa distancia generosa entre los signos.

«La luz está en su ausencia, que tú lees...»

«... Todas las letras conforman la ausencia...»

La ausencia es el permiso que se les da a las letras para deletrearse y significar, pero es también, en la torsión sobre sí del lenguaje, *lo que* dicen las letras: éstas dicen la libertad y el lugar vacante concedido, lo que «conforman» al encerrarlo en su red.

Ausencia, en fin, como aliento de la letra, pues la letra *vive*. «Hace falta que el nombre germine, si no es falso», dice A. Breton. Al significar la ausencia y la separación, la letra vive como aforismo. Es soledad, dice la soledad, y vive la soledad. Sería letra muerta fuera de la diferencia, y si rompiese la soledad, si rompiese la interrupción, la distancia, el respeto, la relación con el otro, es decir, una cierta no-relación. Hay, pues, una animalidad de la letra que toma las formas de su deseo, de su inquietud y de su soledad.

«Tu soledad
es un alfabeto de ardillas
para uso de los bosques.»
(*La clave de bóveda* en *Je bâtis ma demeure.*)

Como el desierto y la ciudad, el bosque, donde bullen los signos amedrentados, significa sin duda el no-lugar y la errancia, la ausencia de caminos prescritos, la erección solitaria de la raíz ofuscada, fuera del alcance del sol, hacia un cielo que se oculta. Pero el bosque es también, más que la rigidez de líneas, árboles en los que se enganchan unas letras enloquecidas, la madera que hiere la incisión poética.

«Grababan el fruto en el dolor del árbol
de la soledad...
. . . . .
Como el marinero que injerta un nombre
Sobre el del mástil
En el signo estás solo.»

El árbol del grabado y el injerto no forma parte ya del jardín; es el árbol del bosque o del mástil. El árbol es al mástil lo que el desierto es a la ciudad. Como el Judío, como el poeta, como el hombre, como Dios, los signos no tienen otra elección que entre una soledad de naturaleza o una soledad de institución. Entonces son signos, y llega a ser posible el otro.

Ciertamente, la animalidad de la letra parece en primer término como *una* metáfora entre otras. (Por ejemplo, en *Je bâtis ma demeure*, el sexo es una vocal, etc., o bien, «*A veces, con la ayuda de un cómplice, la palabra cambia de sexo y de alma*», o incluso: «*Las vocales, bajo su pluma, se parecen a bocas, atravesadas por el anzuelo, de peces fuera del agua; las consonantes, a escamas despojadas. Viven con estrechez en sus actos, en sus cuchitriles de tinta. El infinito las asedia...*». Pero aquélla es sobre todo *la* metáfora misma, el origen del lenguaje como metáfora, en la que el Ser y la Nada, condiciones, más allá de la metáfora, de la metáfora, nunca son enunciados en sí mismos. La metáfora o la animalidad de la letra es la equivocidad primera e infinita del significante como Vida. Subversión *psíquica* de la literalidad inerte, es decir, de la naturaleza o de la palabra que se ha vuelto naturaleza de nuevo. Esta super-potencia como vida del significante tiene lugar en la inquietud y la errancia del lenguaje, siempre más rico que el saber, siempre en movimiento para ir más lejos que la certeza apacible y sedentaria. «*¿Cómo decir lo que sé / con palabras cuya significación / es múltiple?*»

Traicionada ya por las citas, la organizada potencia del canto, en *Le livre des questions*, se mantiene fuera de alcance para el comentario. Pero cabe todavía preguntarse acerca de su origen. ¿No nace esa potencia, aquí, en particular, de una extraordinaria confluencia que deja gravitar su peso en la presa de las palabras, en la singularidad puntual de la experiencia de Edmond Jabès, en su voz y en su estilo? Confluencia en la que se juntan, se estrechan, y se requieren el sufrimiento, la reflexión milenaria de un pueblo, este «*dolor*», ya, «*cuyo pasado y cuya continuidad se confunden con los de la escritura*», el destino que interpela al Judío y lo interpone entre la voz y la cifra; y llora la voz perdida con lágrimas negras como huella de tinta. *Je bâtis ma demeure* es un verso tomado de *La Voix de l'encre* (1949). Y *Le livre des questions*: «*Adivinas que le doy mucho valor a lo dicho, más, quizás, que a lo escrito; pues en lo escrito falta mi voz, en la que creo, quiero decir la creadora, no la voz cómplice que es una voz sirviente*».

(En E. Levinas podría encontrarse la misma duda, el mismo movimiento inquieto dentro de la diferencia entre el socratismo y el hebraísmo, la miseria y la grandeza de la letra, lo pneumático y lo gramático.)

En la afasia originaria, cuando falta la voz del dios o del poeta, hay que contentarse con estos vicarios de la palabra: el

grito y la escritura. Eso es *Le livre des questions*, la «repetición» nazi, la revolución poética de nuestro siglo, la extraordinaria reflexión del hombre que intenta hoy finalmente —y siempre en vano— volver a tomar posesión de su lenguaje, por todos los medios, por todos los caminos, como si eso tuviese algún sentido, y reivindicar la responsabilidad de ese lenguaje contra un Padre del Logos. Se puede leer, por ejemplo, en *Le livre de l'absent*: «Una batalla decisiva donde los vencidos, a quienes traiciona la herida, describen, al sucumbir, la página de escritura que los vencedores dedican al elegido que la ha desencadenado sin saberlo. De hecho, por lo que se ha producido el combate es por afirmar la supremacía del verbo sobre el hombre, del verbo sobre el verbo». ¿Es esta confluencia *Le livre des questions* ?

No. El canto no cantaría ya si su tensión sólo fuese por confluencia. La confluencia tiene que repetir el origen. Este grito canta, porque hace aflorar, en su enigma, el agua de una peña hendida, la fuente única, la unidad de una ruptura que brota. Después de lo cual, las «corrientes», las «afluencias», las «influencias». Un poema corre el riesgo siempre de no tener sentido, y no sería nada sin ese riesgo. Para que el poema de Jabès se arriesgue a tener un sentido, para que su *pregunta* al menos se arriesgue a tener un sentido, hay que suponer la fuente, y que su unidad no es unidad de encuentro, sino que a este encuentro sobreviene hoy otro encuentro. Encuentro primero, sobre todo encuentro único, pues fue separación, como la de Sarah y Yukel. El encuentro *es* separación. Una proposición como esa, que contradice la «lógica», rompe la unidad del Ser —en el frágil eslabón del «es»— al acoger lo otro y la diferencia en la fuente del sentido. Pero, se dirá, hay que haber pensado desde siempre ya el ser para decir estas cosas, el encuentro y la separación, de qué y de quién y, sobre todo, que el encuentro *es* separación. Cierto, pero el «desde siempre ya hay que» significa precisamente el exilio originario fuera del reino del ser, el exilio como pensamiento del ser, y que el Ser no es ni se muestra nunca *él mismo*, no está nunca *presente, ahora*, fuera de la diferencia (en todos los sentidos que requiere hoy esta palabra). Sea el ser o el señor del ente, Dios mismo es, aparece como lo que es en la diferencia, es decir, como la diferencia y en la simulación.

Si al añadir pobres *graffiti* a un inmenso poema, como estamos haciendo aquí, se lo quisiese reducir a lo que se llama su «estructura temática», habría que reconocer realmente que no tiene nada de original. La pregunta en Dios, la negatividad en Dios como liberación de la historicidad y de la palabra humana,

la escritura del hombre como deseo y pregunta *de* Dios (y el genitivo doble es ontológico antes de ser gramatical, o más bien el enraizamiento de lo ontológico y de lo gramatical en el *graphein*), la historia y el discurso como cólera de Dios que sale de sí, etc., motivos todos ellos bastante experimentados: no pertenecen en primer lugar a Boehme, el romanticismo alemán, Hegel, el último Scheler, etc. La negatividad en Dios, el exilio como escritura, la vida de la letra finalmente, eso es ya la Cábala. Que quiere decir la «Tradición» misma. Y Jabès es consciente de las resonancias cabalísticas de su libro. Incluso juega con ellas a veces. (Cf. por ejemplo *Le livre de l'absent*, 12.)

Pero la tradicionalidad no es la ortodoxia. Otros podrán decir quizás todos los aspectos por los que Jabès se separa *también* de la comunidad judía, suponiendo que esta última noción tenga aquí un sentido o su sentido clásico. No se separa de ella sólo en lo que concierne a los dogmas. Lo hace más profundamente todavía. Para Jabès, que reconoce que ha descubierto muy tarde una cierta pertenencia al judaísmo, el Judío no es más que la alegoría sufriente: «*Sois todos judíos, incluso los antisemitas, pues habéis sido designados para el martirio*». Tiene entonces que explicarse con sus hermanos de raza y con rabinos que ya no son imaginarios. Todos le reprocharán ese universalismo, ese esencialismo, ese alegorismo desencarnados; esa neutralización del acontecimiento en lo simbólico y lo imaginario.

«*Dirigiéndose a mí, mis hermanos de raza han dicho:*

Tú no eres judío. No frecuentas la sinagoga...

. . . . .

Los rabinos cuyas palabras citas son unos charlatanes. ¿Han existido alguna vez? Y tú te has alimentado de sus palabras impías.»...

... «*Eres Judío para los demás, y muy poco para nosotros.*»

«*Dirigiéndose a mí, el más ponderado de mis hermanos de raza me ha dicho:*

El no establecer ninguna diferencia entre un Judío y el que no lo es, ¿no será eso ya no ser Judío? Y han añadido: "La fraternidad es dar, dar, dar, y no podrás dar nunca más que lo que eres". / Golpeándome el pecho con el puño, he pensado: / "Yo no soy nada. / Tengo la cabeza cortada. / Pero ¿es que no vale un hombre lo que un hombre? / ¿Y el decapitado, lo que el creyente?".»

Jabès no es un acusado en este diálogo, lleva dentro de él el diálogo y la discusión. En esa no coincidencia de sí mismo consigo, es más judío y menos judío que el Judío. Pero la identidad consigo del judío quizás no existe. Judío sería otro nombre de

esa imposibilidad de ser sí mismo. El Judío está quebrado, y lo está en primer lugar entre estas dos dimensiones de la letra: la alegoría y la literalidad. Su historia no sería más que una historia empírica entre otras, si se estableciese, si se inmovilizase en la diferencia y la literalidad. No tendría historia en absoluto si se extenuase en el álgebra de una universalidad abstracta.

Entre la carne demasiado viva del acontecimiento literal y la piel fría del concepto, transcurre el sentido. Así es como éste pasa al libro. Todo pasa al libro y en el libro. Todo tiene que habitar el libro. También los libros. Por eso el libro no está terminado nunca. Queda siempre en suspenso y a media luz.

«*—En mi mesa está una lámpara y la casa está en el libro.*
—Por fin habitaré la casa.»

. . . . .

«*—¿Dónde está situado el libro?*
—En el libro.»

Toda salida fuera del libro se lleva a cabo en el libro. Sin duda, el fin de la escritura está más allá de la escritura: «*La escritura que acaba en ella misma no es más que una señal de desprecio*». Si aquélla no es desgarradura de sí en dirección a lo otro en el reconocimiento de la separación infinita, si aquélla es un deleitarse consigo misma, placer de escribir por escribir, contentamiento del artista, entonces se autodestruye. Se sincopa en la redondez del huevo y la plenitud de lo Idéntico. Es verdad que ir hacia lo otro es también negarse y el sentido se aliena en el pasaje de la escritura. La intención se sobrepasa y se aparta de sí para exponerse. «*Odio aquello que ha sido pronunciado y donde yo ya no estoy.*» Sin duda también, del mismo modo que el fin de la escritura sobrepasa la escritura, su origen no está todavía en el libro. El escritor, constructor y guardián del libro, se mantiene en la entrada de la casa. El escritor es un pasador y su destino tiene siempre una significación liminar. «*—¿Quién eres? —El guardián de la casa. — ... ¿Estás en el libro? —Mi sitio está en el umbral.*»

Pero —y en esto está el fondo del asunto— toda esta exterioridad con relación al libro, toda esta negatividad del libro se produce *en el libro*. Se dice la salida fuera del libro, se dice lo otro y el umbral, *en el libro*. Lo otro y el umbral no pueden otra cosa sino escribirse, reconocerse de nuevo en el libro. Sólo en el libro se sale del libro puesto que para Jabès el libro no está en el mundo sino el mundo en el libro.

«*El mundo existe porque el libro existe...*» «*El libro es la obra del libro.*» «*... El libro multiplica el libro.*» Ser es ser-en-el-libro,

incluso si el ser no es esa naturaleza creada que la Edad Media llamaba a menudo el Libro de Dios. Dios mismo surge en el libro que une así al hombre a Dios y al ser a sí mismo. «*Si Dios existe, es porque Él está en el libro.*» Jabès sabe que está asediado y amenazado, que su «*respuesta es de nuevo una pregunta, que esta morada está amenazada incesantemente*». Pero el libro sólo puede ser amenazado por la nada, por el no-ser, por el sin sentido. Si aquélla, la amenaza, llegase a *ser* —como es el caso aquí— sería reconocida, dicha, domesticada. Formaría parte de la casa y del libro.

Toda la inquietud histórica, toda la inquietud poética, toda la inquietud judaica, atormentan, pues, este poema de la pregunta interminable. Todas las afirmaciones y todas las negaciones, todas las preguntas contradictorias se ven acogidas aquí en la unidad del libro, en una lógica que no se parece a ninguna otra, en la Lógica. Habría que decir aquí la Gramática. Pero esta inquietud y esta guerra, este desencadenarse todas las aguas, ¿no se apoya a su vez en el fondo apacible y silencioso de una no-pregunta? La escritura de la pregunta, ¿no es acaso, por decisión, por resolución, el comienzo del descanso y la respuesta? ¿La primera violencia frente a la pregunta? ¿La primera crisis y el primer olvido, el comienzo necesario de la errancia como historia, es decir, como la disimulación misma de la errancia?

La no-pregunta de la que hablamos no es todavía un dogma; y el acto de fe en el libro puede preceder, ya lo sabemos, a la creencia en la Biblia. Y también sobrevivir a ésta. La no-pregunta de la que hablamos es la certeza inencentada de que el ser es una Gramática; y el mundo de parte a parte un criptograma por constituir o reconstituir mediante inscripción o desciframiento poéticos; la certeza de que el libro es originario, de que cualquier cosa está *en el libro* antes de ser y para llegar a estar *en el mundo*, que sólo puede nacer en tanto que *accede* al libro, que sólo puede morir en tanto que encalla *a la vista* del libro; y que siempre es el *primer acceso* la orilla impasible del libro.

Pero, ¿y si el Libro no fuese más que una *época*, en todos los sentidos de la palabra, del ser (época que toca a su fin, y que dejaría ver el Ser en los resplandores de su agonía o el relajamiento de su estrechez, y que, como una última enfermedad, como la hipermnesia habladora y tenaz de ciertos moribundos, multiplicaría los libros sobre el libro muerto)? ¿Si la forma del libro no tuviese que ser ya el modelo del sentido? ¿Si el ser estuviese radicalmente fuera del libro, fuera de su letra? ¿Si

tuviese una trascendencia que no se dejase ya afectar por la inscripción y la significación, que no se pondría en la página y que, sobre todo, saldría antes que ella? ¿Si el ser se perdiese en los libros? ¿Si los libros fuesen la disipación del ser? ¿Si el ser-mundo, su presencia, su sentido de ser, se revelase solamente en la ilegibilidad, en una ilegibilidad radical que no sería cómplice de una legibilidad perdida o buscada, ilegibilidad de una página que no hubiese sido arrancada, de nuevo, de alguna enciclopedia divina? ¿Si incluso el mundo no fuese, según la expresión de Jaspers, el «manuscrito de algo otro», sino primeramente lo otro de todo manuscrito posible? ¿Y si fuese siempre demasiado pronto para decir que «*la revuelta es una página arrugada en el cesto de los papeles...*»? ¿Demasiado pronto para decir que el mal sólo es *indescifrable*, como efecto de algún *lapsus calami* o cacografía de Dios y que «*nuestra vida, en el Mal, tiene la forma de una letra trastocada, excluida, porque ilegible, del Libro de los Libros*»? ¿Y si la Muerte no se dejase inscribir *como tal* en el libro, donde, como es sabido por otra parte, el Dios de los Judíos inscribe todos los años solamente el nombre de quienes podrán vivir? ¿Y si el alma muerta fuese siempre más o menos, en todo caso, otra cosa que la letra muerta, que tendría que poder ser despertada siempre? ¿Si el libro no fuese sino el más seguro olvido de la muerte? ¿La disimulación de una escritura más antigua o más nueva, de otra edad que el libro, que la gramática y que todo lo que se manifiesta ahí bajo el nombre de sentido del ser? ¿de una escritura todavía ilegible?

La ilegibilidad radical a la que nos referimos no es la irracionalidad, el sin-sentido desesperante, todo aquello que puede suscitar la angustia ante lo incomprensible y lo ilógico. Una interpretación de ese tipo —o una determinación— de lo ilegible forma parte ya del libro, está envuelta ya en la posibilidad del volumen. La ilegibilidad originaria no es un momento simplemente interno del libro, la razón o el logos; tampoco es su contrario, como que no tiene ninguna relación de simetría con ellos, es inconmensurable con ellos. Anterior al libro (en el sentido no cronológico), aquella ilegibilidad es, pues, la posibilidad misma del libro y, en éste, la posibilidad de una oposición, ulterior y eventual, del «racionalismo» y el «irracionalismo». El ser que se manifiesta en lo ilegible está más allá de estas categorías, más allá, al escribirse, de su propio nombre.

Sería irrisorio acusar a Jabès de que esas preguntas no hayan sido enunciadas en *Le livre des questions*. Esas preguntas tienen que permanecer dormidas en el acto literario, que tiene necesi-

dad a la vez de su vida y de su letargo. La escritura moriría con la vigilancia pura de la pregunta, así como con su simple supresión. ¿No es acaso escribir, una vez más, confundir la ontología y la gramática? Esta gramática en la que se inscriben de nuevo todas las dislocaciones de la sintaxis muerta, todas las agresiones del habla contra la lengua, todo poner en cuestión la letra misma. Las preguntas escritas dirigidas a la literatura, todas las torturas que se le infligen, son siempre transfiguradas, enervadas, olvidadas, por ella y en ella; convertidas en modificaciones de sí, por sí, en sí, mortificaciones, es decir, como siempre, astucias de la vida. Ésta sólo se niega a sí misma para sobrevivir mejor. Para estar mejor. No se niega más que se afirma: se difiere y se escribe como diferancia. Los libros son siempre libros de *vida* (el arquetipo de esto sería el *Libro de la Vida* sostenido por el Dios de los Judíos) o de *supervivencia* (los arquetipos de esto serían los *Libros de los Muertos* sostenidos por los egipcios). Cuando M. Blanchot escribe: «¿Es *capaz* el hombre de una interrogación radical, es decir, a fin de cuentas, es el hombre *capaz* de literatura?», se podría también decir, de dos veces una, «incapaz» a partir de un cierto pensamiento de la vida. Salvo si se admite que la literatura pura es la no-literatura, o la muerte misma. La pregunta sobre el origen del libro, la interrogación absoluta, la interrogación acerca de todas las interrogaciones posibles, la «interrogación de Dios» no formará parte nunca de ningún libro. A menos que se olvide a sí misma en la articulación de su memoria, en el tiempo de la interrogación, en el tiempo y la tradición de su *frase*, y que la memoria de sí, sintaxis que la enlaza consigo, no haga de aquélla una afirmación disfrazada. Ya un libro de pregunta que se aleja de su origen.

Desde ese momento, para que Dios fuese realmente, como dice Jabès, *una interrogación de Dios*, ¿no habría que transformar una última afirmación en pregunta? La literatura no sería entonces sino el desplazamiento sonámbulo de esta pregunta:

«*"Hay el Libro de Dios mediante el que Dios se interroga, y hay el libro del hombre que es de la talla del de Dios."*

Reb Rida.»

4

VIOLENCIA Y METAFÍSICA

Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas[1]

> Hebraism and Hellenism: between these two points of influence moves our world. At one time it feels more powerfully the attraction of one of them, at another time of the other; and it ought to be, though it never is, evenly and happily balanced between them.
>
> MATTHEW ARNOLD
> *Culture and anarchy*

Que la filosofía haya muerto ayer, después de Hegel o Marx, Nietzsche o Heidegger —y aun así la filosofía tendría que errar hacia el sentido de su muerte— o que haya vivido siempre de saberse moribunda, lo que se confiesa silenciosamente en la sombra que produce la expresión misma que *declaró* la *philosophia perennis*; que haya muerto *un día, en* la historia, o que haya vivido siempre de agonía y de abrir violentamente la historia arrancándole su posibilidad contra la no-filosofía, su fondo adverso, su pasado o su facticidad, su muerte y su recurso; que más allá de esta muerte o de esta mortalidad de la filosofía, quizás

---

1. Emmanuel Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, 1.ª ed. Alcan, 1930; 2.ª ed. Vrin, 1963; *De l'existence à l'existant (Fontaine, 1947); Le temps et l'autre* in «Le choix, le Monde, l'Existence» (*Cahiers du Collège philosophique*, Arthaud, 1949); *En découvrant l'existence. Avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 1949; *Totalité et Infini, Essai sur l'exteriorité*, La Haya, M. Nijhoff, 1961 (Trad. esp. *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977); *Difficile Liberté, Essais sur le judaisme*, Albin Michel, 1963.

Nos referiremos también a varios artículos que mencionaremos en su momento. Las obras principales se designarán por las iniciales de su título: *Théorie de l'intuition...*: THI; *De l'existance à l'existant*: EE; *Le Temps et l'Autre*: TA; *En decouvrant l'existence*: EDE; *Totalité et Infini*: TI; *Difficile Liberté*: DL.

Este ensayo estaba ya escrito cuando aparecieron dos importantes textos de Emmanuel Levinas: «La Trace de l'Autre» in *Tijdschrift voor Filosofie*, sept. 1963, y «La Signification et le Sens» in *Revue de métaphysique et morale*, n.º 2, 1964. Desgraciadamente sólo podemos aquí hacer breves alusiones a ellos.

incluso gracias a ellas, el pensamiento tenga un porvenir o incluso, se dice hoy, esté todo él por venir a partir de lo que se reservaba todavía en la filosofía; más extrañamente todavía, que el porvenir tenga él mismo así un porvenir: todas estas cuestiones no son capaces de respuesta. Son, por nacimiento y por una vez al menos, problemas que se plantean a la filosofía como problemas que ella no puede resolver.

Quizás, incluso, estas cuestiones no son *filosóficas*, no son ya *de la filosofía*. Deberían ser sin embargo las únicas que pueden fundar hoy la comunidad de lo que, en el mundo, se llama todavía los filósofos por un recuerdo, al menos, que habría que interrogar sin cesar, y a pesar de la diáspora de los institutos o de las lenguas, de las publicaciones y de las técnicas que se ponen en movimiento, se engendran por sí mismas y se acrecientan como el capital o la miseria. Comunidad de la cuestión, pues, en esta frágil instancia en que la cuestión no está todavía suficientemente determinada como para que la hipocresía de una respuesta se haya inducido ya bajo la máscara de la cuestión, como para que su voz se haya dejado ya articular fraudulentamente en la sintaxis misma de la cuestión. Comunidad de la decisión, de la iniciativa, de la inicialidad absoluta, pero amenazada, en que la cuestión no ha encontrado todavía el lenguaje que ha decidido buscar, no se ha asegurado en éste todavía acerca de su propia posibilidad. Comunidad de la cuestión acerca de la posibilidad de la cuestión. Es poco —no es casi nada—, pero ahí se refugian y se resumen hoy una dignidad y un deber intangibles de decisión. Una intangible responsabilidad.

¿Por qué intangible? Porque lo imposible ha tenido lugar *ya*. Lo imposible según la totalidad de lo cuestionado, según la totalidad de lo ente, de los objetos y de las determinaciones, lo imposible según la historia de los hechos ha tenido lugar: hay una historia de la cuestión, una memoria pura de la cuestión pura que autoriza quizás en su posibilidad toda herencia y toda memoria pura en general y como tal. La cuestión ha comenzado ya, lo sabemos, y al concernir esta extraña certeza a *otro* origen absoluto, a otra decisión absoluta, al asegurarse del pasado de la cuestión, libera una enseñanza inconmensurable: la disciplina de la cuestión. A través (a través, es decir, que hace falta *ya* saber leer) de esta disciplina que no es todavía, incluso, la tradición ya inconcebible de lo negativo (de la determinación negativa), y que es muy anterior a la ironía, a la mayéutica, a la *epoché* y a la duda, se anuncia una orden: la cuestión debe ser guardada. Como cuestión. La libertad *de la cuestión* (genitivo doble) debe ser di-

cha y resguardada. Morada fundada, tradición realizada de la cuestión que se mantiene como cuestión. Si este mandato tiene una significación ética, no es por pertenecer al *dominio* de la ética, sino por autorizar —ulteriormente— toda ley ética en general. No hay ley que no se diga, no hay mandato que no se dirija a una libertad de palabra. No hay, pues, ni ley ni mandato que no confirme y no *encierre* —es decir, que no disimule presuponiéndola— la posibilidad de la cuestión. La cuestión está así siempre encerrada, no aparece jamás inmediatamente como tal, sino solamente a través del hermetismo de una proposición en que la respuesta ha empezado ya a determinarla. Su pureza no hace nunca otra cosa que anunciarse o recordarse a través de la diferencia de un trabajo hermenéutico.

Así, los que se cuestionan acerca de la posibilidad, la vida y la muerte de la filosofía están ya prendidos, sorprendidos en el diálogo de la cuestión acerca de sí misma y consigo, están ya en memoria de filosofía, inscritos en la correspondencia de la cuestión con ella misma. Pertenece, pues, esencialmente al destino de esta correspondencia el que llegue a especular, a reflexionarse, a cuestionar acerca de sí en sí. Entonces comienza la objetivación, la interpretación segunda y la determinación de su propia historia en el mundo; entonces comienza un combate que se sostiene en la diferencia entre la cuestión en general y la «filosofía» como momento y modo determinados —finitos o mortales— de la cuestión misma. Diferencia entre la filosofía como poder o aventura *de* la cuestión misma y la filosofía como acontecimiento o giro determinados *en* la aventura.

Esta diferencia se piensa mejor hoy. Que llegue a la claridad y se piense *como tal* es sin duda el rasgo más inaparente al historiador de los hechos, de las técnicas o de las ideas, el más inesencial a sus ojos. Pero es quizás, comprendido con todas sus implicaciones, el carácter más profundamente inscrito de nuestra época. Pensar mejor esta diferencia, ¿no sería, en particular, saber que si algo debe ocurrir todavía a partir de la tradición en la que los filósofos se saben siempre sorprendidos, eso será a condición de un incesante requerir su origen, y de esforzarse rigurosamente por mantenerse en la mayor proximidad con éste? Lo que no es balbucear y acurrucarse perezosamente en el fondo de la infancia. Sino precisamente lo contrario.

Cerca nuestro, y después de Hegel, en su inmensa sombra, las dos grandes voces por las que nos ha sido dictada esta repetición total, que nos han despertado, en las que ha sido reconocida dicha repetición de la mejor manera como la primera urgencia

filosófica, son, sin duda, las de Husserl y de Heidegger. Ahora bien, a pesar de las más profundas desemejanzas, este recurso a la tradición —que no tiene nada de tradicionalismo— está orientado por una intención común a la fenomenología husserliana y a lo que llamaremos provisionalmente, por aproximación y comodidad, la «ontología»[2] heideggeriana.

Así, muy sumariamente:

1. la totalidad de la historia de la filosofía se piensa a partir de su fuente *griega*. No se trata, se sabe, de occidentalismo o de historicismo.[3] Simplemente, los conceptos fundadores de la filosofía son en primer lugar griegos, y no sería posible filosofar o pronunciar la filosofía fuera de su elemento. Que Platón sea a los ojos de Husserl el instituidor de una razón y de una tarea filosóficas cuyo telos dormía todavía en la sombra; que marque, por el contrario, para Heidegger, el momento en que el pensamiento del ser se olvida y se determina en filosofía, esta diferencia sólo es decisiva al final de una raíz común que es griega. La diferencia es fraternal en la descendencia, sometida por entero a la misma dominación. Dominación de lo mismo, también, que no se borrará ni en la fenomenología ni en la «ontología».

2. la arqueología a la que nos conducen, por vías diferentes, Husserl y Heidegger prescribe, cada vez, una subordinación o una transgresión, en todo caso una *reducción de la metafísica.*

---

2. Después de haber pretendido restaurar la intención propiamente ontológica que duerme en la metafísica, después de haber despertado la «ontología fundamental» bajo la «ontología metafísica», Heidegger propone finalmente, ante la tenacidad del equívoco tradicional, renunciar en adelante a los términos «ontología», «ontológico» (*Introducción a la metafísica*). La cuestión del ser no está sometida a ninguna ontología.

3. Es decir, de relativismo: la verdad de la filosofía no depende de su relación con la factualidad del acontecimiento griego o europeo. Por el contrario, hay que acceder al eidos griego o europeo a partir de una irrupción o de una llamada cuya procedencia es determinada de formas diversas por Husserl y Heidegger. Queda que para los dos «la irrupción de la filosofía» («Aufbruch oder Einbruch der Philosophie», Husserl, *Krisis...*), es el «fenómeno originario» que caracteriza a Europa como «figura espiritual» (*ibíd.*). Para los dos, «la palabra *philosophia* nos dice que la filosofía es algo que, primeramente y ante todo, determina la existencia del mundo griego. Hay más: la filosofía determina también en el fondo el curso más interno de nuestra historia europeo-occidental. La tan repetida expresión "filosofía europeo-occidental" es en realidad una tautología. ¿Por qué? Porque la "filosofía" es griega en su ser mismo —griego quiere decir aquí: la filosofía es, en su ser original, de tal naturaleza que es en primer lugar el mundo griego y solamente él el que aquélla, para desplegarse, ha captado, reclamándolo». Heidegger, *¿Qué es la filosofía?* Acerca de la manera como hay que entender, con mayor precisión, estas alusiones a Grecia, cf. también *Sendas perdidas.*

Incluso si ese gesto tiene, en cada caso, al menos en apariencia, un sentido muy diferente.

3. en fin, la categoría de lo *ético* no está ahí solamente disociada de la metafísica, sino ordenada a otra cosa que ella misma, a una instancia anterior y más radical. Cuando no lo está, cuando la ley, el poder de resolución y la relación con el otro alcanzan la *arché*, pierden con ello su especificidad ética.[4]

Estos tres motivos, en cuanto que se ordenan a la única fuente de la única filosofía, indicarían la única dirección posible para todo recurso filosófico en general. Si hay abierto un diálogo entre la fenomenología husserliana y la «ontología» heideggeriana, dondequiera que se encuentren éstas más o menos directamente implicadas, sólo en el interior de la tradicionalidad griega parece poder entenderse. En el momento en que la conceptualidad fundamental salida de la aventura greco-europea está en curso de apoderarse de la humanidad entera, estos tres motivos pre-determinarían, pues, la totalidad del logos y de la situación histórico-filosófica mundial. Ninguna filosofía podría conmoverlos sin comenzar por someterse a ellos o sin acabar por destruirse ella misma como lenguaje filosófico. En una profundidad histórica que la ciencia y las filosofías de la historia no pueden más que presuponer, nos sabemos, pues, confiados a la seguridad del elemento griego, en un saber y en una confianza que no serían ni costumbres ni comodidades, sino que nos permitirían, por el contrario, pensar todo peligro y vivir toda inquietud o todo infortunio. Por ejemplo, la consciencia de crisis no expresa para Husserl más que el recubrimiento provisional, casi necesario, de un motivo trascendental que a su vez, en Descartes y Kant, comenzaba a cumplir el designio griego: la filosofía como ciencia. Cuando Heidegger dice, por ejemplo, que «desde hace tiempo, demasiado tiempo ya, el pensamiento está en seco», como pez en tierra, el elemento al que quiere hacerlo volver es todavía —ya— el elemento griego, el pensamiento griego del ser, el pensamiento del ser cuya irrupción o llamada habrían dado lugar a Grecia. El saber y la seguridad, pues, de la que hablamos no están en el mundo: son más bien la posibilidad de nuestro lenguaje y el asiento de nuestro mundo.

---

4. Husserl: «La razón no soporta que se la distinga en "teórica", "práctica" o "estética", etc.» (*La filosofía como toma de consciencia de la humanidad*, trad. esp. en *La Filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, 1973). Heidegger: «Los pensadores anteriores a esa época (en la que nace la ciencia y se esfuma el pensamiento) no conocen ni una "lógica", ni una "ética" ni una "Física"». *Carta sobre el Humanismo*, trad. esp. D. García Bacca.

En esta profundidad es donde nos haría temblar el pensamiento de Emmanuel Levinas.

En el fondo de la sequedad, en el desierto que crece, este pensamiento que no quiere ser ya, en su fundamento, pensamiento del ser y de la fenomenalidad, nos hace barruntar una desmotivación y una desposesión inauditas:

1. En griego, en nuestra lengua, en una lengua enriquecida con todos los aluviones de su historia —y ya se anuncia nuestra cuestión—, en una lengua que se acusa a sí misma de un poder de seducción, del que disfruta sin cesar, este pensamiento nos aboca a la dislocación del logos griego; a la dislocación de nuestra identidad, y quizás de la identidad en general; nos aboca a abandonar el lugar griego, y quizás el lugar en general, hacia lo que no es ya siquiera una fuente ni un lugar (demasiado acogedores de los dioses), hacia una *respiración*, hacia una palabra profética que ha soplado ya no solamente antes de Platón, no solamente antes de los presocráticos, sino más acá de todo origen griego, hacia lo otro de lo Griego (pero lo otro de lo Griego, ¿será lo no-Griego? Sobre todo: ¿podrá *nombrarse* como lo no-Griego? Y nos aproximamos a nuestra cuestión). Pensamiento para el que la totalidad del logos griego ha sobrevenido ya, humus apaciguado no sobre un suelo, sino alrededor de un volcán más antiguo. Pensamiento que quiere, sin filología, por la mera fidelidad a la desnudez inmediata pero enterrada de la experiencia misma, liberarse de la dominación griega de lo Mismo y de lo Uno (otros nombres para la luz del ser y del fenómeno) como de una opresión, cierto que no parecida a ninguna otra en el mundo, opresión ontológica o trascendental, pero también origen y coartada de toda opresión en el mundo. Pensamiento, en fin, que quiere liberarse de una filosofía fascinada por «la faz del ser que aparece en la guerra» y «se decanta en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental» (TI, X).

2. Este pensamiento quiere, no obstante, definirse en su posibilidad primera como metafísica (noción griega, sin embargo, si seguimos la vena de nuestra cuestión). Metafísica que Levinas quiere liberar de su subordinación, y cuyo concepto quiere restaurar contra la totalidad de la tradición salida de Aristóteles.

3. Este pensamiento apela a la relación ética —relación no violenta con lo infinito como infinitamente-otro, con el otro— que podría, y sólo ella, abrir el espacio de la trascendencia y liberar la metafísica. Ello sin apoyar la ética y la metafísica sobre otra cosa que ellas mismas y sin mezclarlas con otras aguas en su surgimiento.

Se trata, pues, de una potente voluntad de explicación con la historia de la palabra griega. Potente puesto que, si esta tentativa no es la primera de su género, el caso es que alcanza en el diálogo una altura y una penetración en que los griegos —y en primer lugar esos dos griegos que son todavía Husserl y Heidegger— son intimados a responder. La escatología mesiánica en la que se inspira Levinas, si no quiere ni asimilarse a lo que se llama una evidencia filosófica, ni siquiera «completar» (TI, X) la evidencia filosófica, no se desarrolla, sin embargo, en su discurso ni como una teología ni como una mística judías (incluso se puede entender como el proceso de la teología y de la mística), ni como una dogmática, ni como *una* religión, ni siquiera como *una* moral. Esta tentativa no se apoya nunca en última instancia en la autoridad de tesis o textos hebreos. Quiere hacerse entender en un *recurso a la experiencia misma.* La experiencia misma, y lo que hay de más irreductible en la experiencia: paso y salida hacia lo otro, lo otro mismo en lo que tiene de más irreductiblemente otro: el otro. Recurso que no se confunde con lo que se ha llamado siempre un procedimiento filosófico, pero que llega a un punto en que la filosofía excedida no puede no estar concernida. A decir verdad, la escatología mesiánica no llega a proferirse literalmente jamás: se trata solamente de designar en la experiencia desnuda un espacio, un hueco donde aquélla pueda oírse y donde deba resonar. Este hueco no es una abertura entre otras. Es la abertura misma, la abertura de la abertura, lo que no se deja encerrar en ninguna categoría o totalidad, es decir, todo lo que, en la experiencia, no se deja ya describir en la conceptualidad tradicional y resiste, incluso, a todo filosofema.

¿Qué significan esta explicación y este desbordamiento recíprocos de dos orígenes y de dos palabras históricas, el hebraísmo y el helenismo? ¿Se anuncian ahí un impulso nuevo, alguna extraña comunidad que no sea el retorno en espiral de la promiscuidad alejandrina? Si se piensa que también Heidegger quiere abrir el paso a una palabra antigua que, apoyándose en la filosofía, lleve más allá o más acá de la filosofía, ¿qué significan aquí este otro paso y esta otra palabra? Y sobre todo, ¿qué significa este requerido apoyarse en la filosofía en el que aquéllas siguen dialogando? Este espacio de interrogación es el que hemos elegido para una lectura —muy parcial—[5] de la obra de Levinas.

---

5. Parcial no sólo por el punto de vista escogido, por la amplitud de la obra de Levinas, por los límites, materiales y de otro orden, de este ensayo. Sino también porque la escritura de Levinas, que merecería por sí sola un estudio, y

Desde luego, no tenemos la ambición de explorar ese espacio, ni siquiera a título de un tímido comienzo. Apenas vamos a intentar indicarlo, y de lejos. Querríamos en primer lugar, en el estilo del comentario (y a pesar de algunos paréntesis y notas en que se contendrá nuestra perplejidad), ser fieles a los temas y a las audacias de un pensamiento. También en su historia, cuya paciencia y cuya inquietud resumen ya, y soportan, la interrogación recíproca de la que queremos hablar.[6] Después intentaremos plantear algunas cuestiones. Si consiguiesen aproximarse al alma de esta explicación, en ningún caso serán objeciones: sino más bien las cuestiones que *nos* plantea Levinas.

Acabamos de decir «temas» e «historia de un pensamiento». La dificultad es clásica, y no es sólo de método. La brevedad de estas páginas la agravará. No escogeremos. Nos negaremos a sacrificar la historia del pensamiento y de las obras de Levinas al orden y al haz de temas —no hay que decir sistema— que se reúnen y se enriquecen en el gran libro: *Totalidad e infinito*. Pues si hay que creer, por una vez, al mayor acusado del proceso instruido en este libro, el resultado no es nada sin el devenir. Pero no sacrificaremos tampoco la unidad fiel a sí misma de la intención, al devenir que no sería entonces más que un puro desorden. No escogeremos entre la abertura y la totalidad. Seremos, pues, incoherentes, pero sin resolvernos sistemáticamente a la incoherencia. Estará en el horizonte la posibilidad del sistema imposible para resguardarnos del empirismo. Sin reflexionar aquí en la filosofía de esta vacilación, anotemos entre paréntesis que, por su simple enunciación, hemos abordado ya la problemática propia de Levinas.

---

en la que el gesto estilístico, sobre todo en *Totalidad e infinito*, puede menos que nunca distinguirse de la intención, prohíbe esa desencarnación prosaica en el esquema conceptual que es la primera violencia de todo comentario. Ciertamente, Levinas recomienda el buen uso de la prosa que rompe el encanto o la violencia dionisíacos y prohíbe el rapto poético, pero eso no cambia nada: en *Totalidad e infinito*, el uso de la metáfora, siendo como es admirable y estando las más de las veces, si no siempre, más allá del abuso retórico, alberga en su pathos los movimientos más decisivos del discurso. Al renunciar demasiadas veces a reproducirlas en nuestra prosa desencantada, ¿seremos fieles o infieles? Además, el desarrollo de los temas no es, en *Totalidad e infinito*, ni puramente descriptivo ni puramente deductivo. Se despliega con la insistencia infinita de las aguas contra una playa: retorno y repetición, siempre, de la misma ola contra la misma orilla, en lo que, sin embargo, resumiéndose cada vez, todo se renueva y se enriquece infinitamente. En virtud de todos estos desafíos al comentador y al crítico, *Totalidad e infinito* es una obra y no un tratado.

6. Al final de *Difícil libertad*, bajo el título: «Firma», se encontrarán los puntos de referencia para una biografía filosófica de Levinas.

I. Violencia de la luz

La salida de Grecia estaba discretamente premeditada en la *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl.* Era en 1930, en Francia, el primer gran trabajo consagrado al conjunto del pensamiento husserliano. A través de una notable exposición de los desarrollos de la fenomenología, tales como eran entonces accesibles a partir de las obras publicadas y de la enseñanza del maestro, a través de precauciones que hacían un lugar ya a las «sorpresas» que podrían «reservar» la meditación y los inéditos de Husserl, la reticencia era manifiesta. El imperialismo de la *theoría* inquietaba ya a Levinas. Más que cualquier otra filosofía, la *fenomenología,* en la huella de Platón, debía estar afectada de luz. Al no haber sabido reducir la última ingenuidad, la de la mirada, ésta pre-determinaba el ser como objeto.

La acusación es todavía tímida y no forma un bloque.

a) En primer término, es difícil elevar un discurso filosófico contra la luz. Y treinta años más tarde, cuando las acusaciones contra el teoreticismo y la fenomenología —husserliana— lleguen a ser los motivos esenciales de la ruptura con la tradición, será necesario todavía que se dé en una cierta iluminación la desnudez del rostro, esta «epifanía» de una cierta no-luz ante la que deberán callar y desarmarse todas las violencias. En particular la que está vinculada a la fenomenología.

b) Luego, es difícil pasarlo por alto, Husserl pre-determina tan escasamente el ser como objeto que, en *Ideas* I, la existencia absoluta sólo se le reconoce a la consciencia pura. Con frecuencia se ha pretendido, es cierto, que la diferencia no contaba apenas, y que una filosofía de la consciencia seguía siendo filosofía del objeto. La lectura de Husserl por Levinas ha sido siempre, en relación con este punto, matizada, flexible, contrastada. Ya en la *Teoría de la intuición...,* la teoría se distingue justamente de la objetividad en general. Lo veremos más adelante: la consciencia práctica, axiológica, etc., es también, para Husserl, una consciencia de objeto. Levinas lo reconoce netamente. La acusación apuntaría, entonces, en realidad, al primado irreductible de la correlación sujeto-objeto. Pero más tarde Levinas insistirá cada vez más en aquello que, en la fenomenología husserliana, nos lleva más allá o más acá de «la correlación sujeto-objeto». Es, por ejemplo, «la intencionalidad en tanto relación con la alteridad», como «exterioridad que no es objetiva», es la sensibilidad, la

génesis pasiva, el movimiento de la temporalización,[7] etcétera.

c) Después, el sol del *epékeina tes ousías* iluminará siempre para Levinas el despertar puro y la fuente inagotable del pensamiento. No es solamente el ancestro griego del Infinito que trasciende la totalidad (totalidad del ser o del nóema, de lo mismo o del yo),[8] sino el instrumento de una destrucción de la ontología y de la fenomenología sometidas a la totalidad neutra de lo Mismo como Ser o como Yo. Todos los ensayos agrupados en 1947 bajo el título: *De la existencia al existente* se situarán bajo el signo de «la fórmula platónica que sitúa el Bien más allá del Ser» (en *Totalidad e infinito*, la «Fenomenología del Eros» describe el movimiento del *epékeina tes ousías* en la experiencia misma de la caricia). En 1947, a este movimiento que no es teológico, que no es trascendencia hacia una «existencia superior», Levinas lo llama «ex-cendencia». Apoyándose en el ser, la ex-cendencia es una «salida del ser y de las categorías que lo describen». Esta ex-cendencia ética dibuja ya el lugar —más bien el no-lugar— de la metafísica como meta-teología, meta-ontología, meta-fenomenología. *Tendremos que volver a esta lectura del epékeina tes ousías* y a sus relaciones con la ontología. Anotemos de momento, puesto que se trata de luz, que el movimiento platónico se interpreta de tal manera que no conduce ya al sol, sino al más allá mismo de la luz y del ser, de la luz *del* ser: «*A nuestra manera* nos encontramos con la idea platónica del Bien más allá del Ser», se leerá al final de *Totalidad e infinito* a propósito de creación y fecundidad (el subrayado es nuestro). *A nuestra manera*, es decir, que la ex-cendencia ética no se proyecta hacia la neutralidad del bien, sino hacia el otro, y que lo que (es) *epékeina tes ousías* no es esencialmente luz, sino fecundidad o generosidad. La creación no es creación más que *de* lo otro, no es posible sino como paternidad, y las relaciones del padre con el hijo escapan a todas las categorías de la lógica, de la ontología y de la fenomenología en las que lo absoluto de lo otro es necesariamente lo

---

7. Cf. «La técnica fenomenológica» en *Husserl*, Cahiers de Royaumont, e «Intencionalidad y metafísica» en *Revue Philosophique*, 1959.

8. El otro ancestro, el latino, será cartesiano: la idea de lo Infinito que se anuncia al pensamiento como lo que lo desborda siempre. Acabamos de nombrar los dos únicos gestos filosóficos que, con la exclusión de sus autores, Levinas absuelve totalmente y reconoce como inocentes. Fuera de esas dos anticipaciones, la tradición no habría conocido jamás, bajo el nombre de infinito, otra cosa que el «falso-infinito» incapaz de desbordar absolutamente lo Mismo: lo infinito como horizonte indefinido o como trascendencia de la totalidad a las partes.

mismo. (Pero el sol platónico, ya, ¿no venía a iluminar el sol visible?, y la ex-cendencia ¿no se ventilaba en la metá-fora de estos dos soles? ¿No era el Bien la fuente —necesariamente nocturna— de toda luz? Se ha hecho notar con frecuencia: el corazón de la luz es negro.[9] Además el sol de Platón no ilumina solamente: engendra. El bien es el padre del sol visible que da a los seres la «generación, el crecimiento y la alimentación». *República*, 508a-509b.)

d) En fin, sin duda Levinas está muy atento a todo lo que en los análisis de Husserl modera o complica la primordialidad de la consciencia teórica. En un parágrafo consagrado a *La consciencia no-teórica*, se reconoce que el primado de la objetividad en general no se confunde necesariamente, en *Ideas* I, con el de la actitud teórica. Hay actos y objetos no teóricos «de una estructura ontológica nueva e irreductible». «Por ejemplo —dice Husserl— el acto de *valorar* constituye un objeto (*Gegenständlichkeit*) *axiológico*, específico en relación con el mundo de las cosas, constituye un ser de una nueva región...» Levinas admite además repetidas veces que la importancia atribuida a la objetividad teorética depende de la guía trascendental escogida casi siempre en *Ideas* I: la percepción de la cosa extensa. (Se sabía sin embargo ya que este hilo conductor podía no ser más que un ejemplo provisional.)

A pesar de todas estas precauciones, a pesar de una oscilación constante entre la letra y el espíritu del husserlianismo (discutiendo casi siempre aquélla en nombre de éste),[10] a pesar de la

---

9. Cf. los ejemplos filosóficos y poéticos que da de esto G. Bachelard en *La Tierra y los ensueños del reposo*, pp. 22 y ss.

10. Este esquema rige siempre la relación de Levinas con Husserl. El teoreticismo y el objetivismo serían la conclusión y la letra husserlianas que traicionan el espíritu del análisis intencional y de la fenomenología. Cf., por ejemplo, *Intencionalidad y metafísica*: «La gran aportación de la fenomenología husserliana reside en esta idea de que la intencionalidad o la relación con la alteridad no cuaja polarizándose como sujeto-objeto. Ciertamente, la manera como Husserl mismo interpreta y analiza este desbordamiento de la intencionalidad objetivante por la intencionalidad trascendental consiste en reducir ésta a otras intuiciones y como a "pequeñas percepciones"». (¿Habría suscrito Husserl esa interpretación de su «interpretación»? Estamos lejos de darlo por seguro, pero no es este el lugar para esa cuestión.) Sigue una descripción de la esfera pre-objetiva de una experiencia intencional que sale absolutamente de sí hacia lo otro (descripción que nunca nos ha parecido que desborde, sin embargo, una cierta literalidad husserliana). El mismo esquema en *La técnica fenomenológica* y en *Totalidad e infinito*: a la «enseñanza esencial» de Husserl se le opone «la letra». «¡Qué importa si en la fenomenología husserliana, tomada al pie de la letra, esos horizontes insospechados se interpretan, a su vez, como pensamientos que apuntan a objetos!»

insistencia en lo que se llama «fluctuación en el pensamiento de Husserl», queda significada una ruptura a la que ya no se volverá. La reducción fenomenológica, cuyo «papel histórico [...] no es siquiera un problema» para Husserl, queda prisionera de la actitud natural, posible por ella «en la medida en que ésta es teórica».[11] «Husserl se da la libertad de la teoría, como se da la teoría misma.» El capítulo IV del trabajo, *La consciencia teórica*, señala, en medio de un análisis ceñido y lleno de matices, el lugar de la separación: no se puede mantener a la vez el primado del acto objetivador y la originalidad irreductible de la consciencia no-teórica. Y si «la concepción de la consciencia en la 5.ª *Untersuchung* nos parece no solamente que afirma un primado de la consciencia teórica, sino que sólo en ella ve el acceso a lo que constituye el *ser* del objeto», si «el mundo existente, que se nos revela, tiene el modo de existencia del objeto que se da a la mirada teórica», si «el mundo real es el mundo del conocimiento», si «en su filosofía [la de Husserl] [...], el conocimiento, la representación,[12] no es un modo de vida del mismo grado que los otros, ni un modo secundario», entonces «tendremos que separarnos de él».

Se prevé ya a qué incomodidad se verá condenado más tarde un pensamiento que, aun rehusando la excelencia de la racionalidad teorética, no dejará, sin embargo, jamás de apelar al racionalismo y al universalismo más desarraigados contra las violencias de la mística y de la historia, contra el rapto del entusiasmo y del éxtasis. Se prevén también las dificultades de un camino que lleva a una metafísica de la separación a través de una reducción del teoreticismo. Pues es a la separación, la distancia

---

11. Proposición que Husserl, sin duda, no habría aceptado fácilmente. Igualmente, todo el análisis consagrado a la tesis dóxica y al parágrafo 117 de *Ideas* (THI, p. 192) ¿hasta qué punto tiene en cuenta la extraordinaria ampliación de las nociones de *tesis* y de *doxa* que lleva a cabo Husserl, quien se muestra ya preocupado en respetar la originalidad de lo práctico, de lo axiológico, de lo estético? En cuanto a la significación histórica de la reducción, es verdad que en 1930 y en sus obras publicadas, Husserl no la había tematizado todavía. Volveremos a ello. Por el momento no estamos interesados en la verdad husserliana, sino en el itinerario de Levinas.

12. En cuanto a la representación, motivo importante de la divergencia, en cuanto a su dignidad y a su estatuto en la fenomenología husserliana, parece, sin embargo, que no ha dejado de tener dudas. Pero es de nuevo, casi siempre, entre el espíritu y la letra. A veces también entre el derecho y el hecho. Se podrá seguir este movimiento a través de los pasajes siguientes: THI, pp. 90 y ss.; EDE, pp. 22 y 23 y sobre todo p. 52, *La técnica fenomenológica*, pp. 98 y 99; TI, pp. 95 y ss.

o la impasibilidad, a lo que apuntaban hasta ahora las objeciones clásicas contra el teoreticismo y el objetivismo. Tendrá más fuerza —y más peligro— denunciar, por el contrario, la ceguera del teoreticismo, su incapacidad para salir de sí hacia la exterioridad absoluta, hacia lo completamente-otro, hacia lo infinitamente-otro, «más objetivo que la objetividad» (TI). Este será el verdadero blanco de Levinas: la complicidad de la objetividad teórica y de la comunión mística. Unidad premetafísica de una sola e idéntica violencia. Alternancia que modifica el encierro, siempre el mismo, de lo otro.

En 1930, Levinas se vuelve hacia Heidegger contra Husserl. Se ha publicado entonces *Sein und Zeit*, y comienza a irradiar la enseñanza de Heidegger. Todo lo que desborda el comentario y la «letra» del texto husserliano se orienta hacia la «ontología», «en el sentido muy especial que Heidegger da a este término» (THI). En su crítica a Husserl Levinas retiene aquí dos temas heideggerianos: 1. a pesar de «la idea tan profunda de que en el orden ontológico, el mundo de la ciencia es posterior al mundo concreto y vago de la percepción, y depende de él» Husserl «se ha equivocado quizás al ver, en este mundo concreto, un mundo de objetos percibidos ante todo» (THI). Más lejos va Heidegger, para quien este mundo no está en primer lugar dado a una mirada, sino (formulación ante la que cabe preguntarse si Heidegger la hubiera aceptado) «en su ser mismo, como un centro de acción, como un campo de actividad o de *solicitud*» (*ibíd.*). 2. si bien ha tenido razón contra el historicismo y la historia naturalista, Husserl ha descuidado «la situación histórica del hombre... tomada en otro sentido».[13] Hay una historicidad y una temporalidad del hombre que no son solamente sus predicados, sino «la sustancialidad misma de su sustancia». Eso es «esta estructura... que ocupa un lugar tan importante en el pensamiento de un Heidegger» (*ibíd.*).

Se prevé ya a qué incomodidad se verá condenado más tarde un pensamiento que, aun rehusando la excelencia de una «filosofía» que «parece... tan independiente de la situación histórica del

13. En EDE, en una época (1940-1949) en que no estaban ya reservadas las sorpresas en este terreno, el tema de esta crítica seguirá siendo central: «En Husserl el fenómeno del sentido no ha sido determinado nunca por la historia». (No queremos decir aquí que esta frase esté *finalmente* en contradicción con las intenciones que se conocían entonces de Husserl. Pero éstas, y cualquiera que fuera su fondo en definitiva, ¿no eran ya más problemáticas de lo que parece creer Levinas?)

hombre como la teoría que aspira a considerar todo *sub specie aeternitatis*» (THI), no cesará más tarde de recurrir, como a la experiencia, a lo «escatológico» que «en tanto que el "más allá" de la historia arranca los seres a la jurisdicción de la historia...» (TI). No hay aquí contradicción, sino un desplazamiento de conceptos —aquí del concepto de historia— que debemos seguir. Quizás entonces la apariencia de contradicción se desvanecerá como el fantasma de una filosofía atrapada en su conceptualidad elemental. Contradicción según lo que Levinas llamará a menudo «lógica formal».

Sigamos este desplazamiento. Lo que se le reprocha a Husserl respetuosamente, moderadamente, en un estilo heideggeriano, no tardará apenas en convertirse en base de acusación en una requisitoria vuelta esta vez contra Heidegger, y cuya violencia no cesará de crecer. No se trata ciertamente de denunciar como un teoreticismo militante un pensamiento que, desde su primer acto, rehusó tratar la evidencia del objeto como su último recurso; y para el que la historicidad del sentido, según los propios términos de Levinas, «arruina la claridad y la constitución en tanto que modos de existencia auténticos del espíritu» (EDE); para el que, en fin, «la evidencia no es ya el modo fundamental de la intelección», «la existencia es irreductible a la luz de la evidencia» y «el drama de la existencia» se representa «antes de la luz» (*ibíd.*). Sin embargo, en una singular profundidad —pero el hecho y la acusación son así aún más significativos— Heidegger habría, todavía, puesto en cuestión y reducido el teoreticismo en nombre de —y desde su interior— una tradición grecoplatónica vigilada por la instancia de la mirada y la metáfora de la luz. Es decir, por la pareja espacial del adentro-afuera (pero ¿es esta, de parte a parte, una pareja *espacial*?), de la que vive la oposición sujeto-objeto. Al pretender reducir este último esquema, Heidegger habría retenido lo que lo hacía posible y necesario: la luz, el desvelamiento, la comprensión o la pre-comprensión. Es lo que se nos dice en textos que fueron escritos después de *Descubriendo la existencia*. «El cuidado heideggeriano, completamente iluminado por la comprensión (incluso si la comprensión misma se da como cuidado), está ya determinado por la estructura "adentro-afuera" que caracteriza a la luz.» Al conmover la estructura «adentro-afuera» en ese punto en que habría resistido a Heidegger, Levinas no pretende en lo más mínimo borrarla o negar su sentido y su existencia. Ni tampoco, por otra parte, cuando se trata de la oposición sujeto-objeto o cogito-cogi-

tatum. En un estilo en el que se reconoce aquí el pensamiento fuerte y fiel (es también el estilo de Heidegger), Levinas respeta la zona o la capa de verdad tradicional; y las filosofías cuyos presupuestos describe no son, en general, ni refutadas ni criticadas. Aquí, por ejemplo, se trata simplemente de hacer aparecer bajo esta verdad, fundándola y disimulándose en ella, «una situación que precede a la escisión del ser en un adentro y un afuera». Y sin embargo instaurar, en un sentido que deberá ser nuevo, tan nuevo, una metafísica de la separación y de la exterioridad radicales. Se presiente que esta metafísica tendrá dificultades para encontrar su lenguaje en el elemento de un logos tradicional controlado enteramente por la estructura «adentro-afuera», «interioridad-exterioridad».

Así, «sin ser conocimiento, la temporalidad de Heidegger es un éxtasis, el "ser fuera de sí". No trascendencia de la teoría, pero sí, ya, salida de una interioridad hacia una exterioridad». La estructura del *Mitsein* será a su vez interpretada como herencia platónica y pertenencia al mundo de la luz. En efecto, a través de la experiencia del eros y de la paternidad, a través de la espera de la muerte, debería surgir una relación con lo otro que no se deja comprender ya como modificación de «la noción eleática del Ser» (TA). Ésta exigiría que la multiplicidad sea comprendida y sometida al imperio de la unidad. Esa noción regiría todavía la filosofía de Platón, según Levinas, hasta en su concepto de la feminidad (pensada como materia en las categorías de la actividad y la pasividad) y hasta en su concepto de la ciudad que «debe imitar el mundo de las ideas» (TA).

«Querríamos ponernos en camino hacia un pluralismo que no se fusione en unidad; y, si es que esto puede osarse, romper con Parménides» (TA). Levinas nos exhorta, pues, a un segundo parricidio. Hay que matar al padre griego que nos mantiene todavía bajo su ley: a lo que un Griego —Platón— no pudo nunca resolverse sinceramente, difiriéndolo en un asesinato alucinatorio. Pero lo que un Griego, en este caso, no pudo hacer, un no-Griego ¿podrá conseguirlo de otro modo que disfrazándose de griego, *hablando* griego, fingiendo hablar griego para acercarse al rey? Y como se trata de matar una palabra, ¿se sabrá alguna vez quién es la última víctima de esta ficción? ¿Se puede fingir hablar un lenguaje? El extranjero de Elea y discípulo de Parménides había tenido que darle la razón a éste para llegar a dar cuenta de él: plegando el no-ser a ser, había necesitado «despedir a no sé qué contrario del ser» y confinar el no-ser en su relatividad al ser, es decir, en el movimiento de la alteridad.

¿Por qué era necesaria la repetición del asesinato según Levinas? Porque el gesto platónico será ineficaz mientras la multiplicidad y la alteridad no sean entendidos como *soledad* absoluta del *existente* en su *existir*. Es entonces la traducción escogida por Levinas, «por razones de eufonía» (TA) para *Seiendes* y *Sein*. Esta elección no dejará de mantener un cierto equívoco; por *existente* Levinas entiende, en efecto, casi siempre, si es que no siempre, el ente-hombre, el ente en la forma del *Dasein*. Ahora bien, el existente comprendido así no es el ente (*Seiendes*) en general, sino que remite —y en primer término porque es la misma raíz— a lo que llama Heidegger *Existenz*, «modo de ser y, justamente, el ser de aquel ente que se mantiene abierto a la apertura del ser y en ella». *Was bedeutet «Existenz»* in *Sein und Zeit? Das Wort nennt eine Weise des Seins, und zwar das Sein desjenigen Seienden, das offen steht für die Offenheit des Seins, in der es steht, indem es sie aussteht* (Introd. a *Was ist Metaphysik*).

Ahora bien, esta soledad del «existente» en su «existir» sería primera, no podría pensarse a partir de la unidad neutra del *existir*, que Levinas describe con frecuencia, y tan profundamente, bajo el título de *Hay*. Pero el «hay» ¿no es la totalidad de lo ente indeterminado, neutro, anónimo, etc., más bien que el ser mismo? Habría que confrontar sistemáticamente este tema del «hay» con las alusiones que hace Heidegger al «es gibt» (*Sein und Zeit, Carta sobre el humanismo*). Confrontar también el horror o el terror, que Levinas opone a la angustia heideggeriana, con la experiencia del pavor (*Scheu*), de la que dice Heidegger, en el *Nachwort* a *Was ist Metaphysik*, que «habita cerca de la angustia esencial».

Del fondo de esta soledad surge la relación con lo otro. Sin ella, sin este secreto primero, el parricidio es una ficción teatral de la filosofía. Partir de la unidad del «existir» para comprender el secreto, bajo el pretexto de que éste *existe* o de que *es* el secreto del existente, «sería encerrarse en la unidad y dejar escapar a Parménides de todo parricidio» (TA). Desde entonces, pues, Levinas se orienta hacia un pensamiento de la diferencia originaria. ¿Está este pensamiento en contradicción con las intenciones de Heidegger? ¿Hay una diferencia entre esta diferencia y la diferencia de que habla este último? ¿Es más que verbal su proximidad? ¿Y cuál es la diferencia más originaria? Son cuestiones que abordaremos más adelante.

Mundo de luz y de unidad, «filosofía de un mundo de la luz, de un mundo sin tiempo». En esta heliopolítica, «el ideal social se buscará en un ideal de fusión... el sujeto... hundiéndose en una

representación colectiva, en un ideal común. Es la colectividad que dice "nosotros" la que, vuelta hacia el sol inteligible, hacia la verdad, siente al otro a su lado, y no frente a sí... El *Miteinandersein* sigue siendo también la colectividad del con, y como se revela en su forma auténtica es en torno a la verdad». Ahora bien, «por nuestra parte, esperamos mostrar que no es la preposición *mit* la que debe describir la relación original con el otro». Bajo la solidaridad, bajo el compañerismo, antes del *Mitsein* que sólo sería una forma derivada y modificada de la relación originaria con el otro, Levinas apunta ya al cara a cara y al encuentro del rostro. «Cara a cara sin intermediario» ni «comunión». Sin intermediario y sin comunión, ni mediatez ni inmediatez, tal es la verdad de nuestra relación con el otro, la verdad ante la que el logos tradicional es para siempre inhospitalario. Verdad impensable de la experiencia viva a la que incesantemente vuelve Levinas, y que la palabra filosófica no puede intentar abrigar sin mostrar enseguida, en su propia luz, grietas lamentables, y su rigidez, en lo que se había tomado por solidez. Se podría mostrar, sin duda, que la escritura de Levinas tiene esta propiedad, la de moverse siempre, en sus momentos decisivos, a lo largo de esas grietas, progresando con maestría mediante negaciones y negación contra negación. Su vía propia no es la de un «o bien... o bien», sino de un «ni... ni tampoco». La fuerza poética de la metáfora es muchas veces la huella de esta alternativa rehusada y de esta herida en el lenguaje. A través de ella, en su abertura, la experiencia misma se muestra en silencio.

Sin intermediario y sin comunión, proximidad y distancia absolutas: «... eros donde, en la proximidad del otro, la distancia se mantiene íntegramente, y cuya patética viene a la vez de esta proximidad y de esta dualidad». Comunidad de la no-presencia, en consecuencia, de la no-fenomenalidad. No comunidad sin luz, no sinagoga con los ojos vendados, sino comunidad anterior a la luz platónica. Luz antes de la luz neutra, antes de la verdad que se presenta como tercera, «hacia la que se mira juntos», verdad de juicio y de arbitrio. Lo otro, lo completamente otro, sólo puede manifestarse como lo que es, antes de la verdad común, en una cierta no-manifestación y en una cierta ausencia. Sólo de él puede decirse que su fenómeno es una cierta no-fenomenalidad, que su presencia (es) una cierta ausencia. No ausencia pura y simple, pues la lógica acabaría así volviendo a arreglar sus cuentas, sino una *cierta* ausencia. Lo muestra bien esta formulación: en esa experiencia de lo otro la lógica de la no-contradicción, todo lo que Levinas designará bajo el nombre de «lógica formal»,

se ve discutida en su raíz. Esta raíz no sería sólo la de nuestro lenguaje, sino la del conjunto de la filosofía occidental,[14] en particular de la fenomenología y la ontología. Esta ingenuidad les impediría pensar lo otro (es decir, pensar; y la razón sería así, pero no es Levinas el que lo ha dicho, «la enemiga del pensamiento») y ordenar su discurso a él. La consecuencia sería doble. *a*) Al no pensar lo otro, no tienen el tiempo. Al no tener el tiempo, no tienen la historia. La alteridad absoluta de los instantes, sin la que no habría tiempo, no puede producirse —constituirse— en la identidad del sujeto o del existente. Aquélla viene al tiempo por el otro. Bergson y Heidegger lo habrían ignorado (EE). Husserl, todavía más. *b*) Más grave, privarse de lo otro (no por una especie de destete, separándose de él, lo cual es justamente relacionarse con él, respetarlo, sino ignorándolo, es decir, conociéndolo, identificándolo, asimilándolo), privarse de lo otro es encerrarse en una soledad (mala soledad de solidez y de identidad consigo) y reprimir la trascendencia ética. En efecto, si la tradición parmenídea —y sabemos ahora lo que esto significa para Levinas— ignora la irreductible soledad del «existente», ignora, por ello mismo, la relación con lo otro. Aquélla no piensa la soledad, no se aparece como soledad porque es soledad en totalidad y opacidad. «El solipsismo no es ni una aberración ni un sofisma; es la estructura de la razón misma.» Hay, pues, un soliloquio de la razón y una soledad de la luz. Incapaces de responder a lo otro en su ser y en su sentido, fenomenología y ontología serían, pues, filosofías de la violencia. A través de ellas, toda la tradición filosófica en su sentido profundo estaría ligada a la opresión y el totalitarismo de lo mismo. Vieja amistad oculta entre la luz y el poder, vieja complicidad entre la objetividad teórica y la posesión técnico-política.[15] «Si se pudiese poseer,

---

14. El mismo Hegel no escaparía a la regla. La contradicción sería superada sin cesar y al final de los finales. La audacia extrema consistiría aquí en volver contra Hegel la acusación de formalismo y en denunciar la reflexión especulativa como lógica del entendimiento, como tautológica. Puede imaginarse la dificultad de la tarea.

15. Otra dificultad: la técnica no es condenada nunca simplemente por Levinas. Aquélla puede salvar de una violencia peor, de la violencia «reaccionaria», la del arrobamiento sagrado, el enraizamiento, la proximidad natural del paisaje. «La técnica nos arranca del mundo heideggeriano y de las supersticiones del Lugar.» Ofrece la oportunidad de «dejar resplandecer el rostro humano en su desnudez» (DL). Volveremos a ello. Aquí sólo pretendemos dejar presentir que ninguna filosofía de la no-violencia puede nunca, *en la historia* —pero ¿tendría sentido en otra parte?— otra cosa que escoger la violencia menor en una *economía de la violencia*.

captar y conocer lo otro, no sería lo otro. Poseer, conocer, captar son sinónimos del poder» (TA). Ver y saber, tener y poder, sólo se despliegan en la identidad opresiva y luminosa de lo mismo, y siguen siendo, a los ojos de Levinas, las categorías fundamentales de la fenomenología y la ontología. Todo lo que me está dado en la luz parece estarme dado a mí mismo por mí mismo. Desde ese momento, la *metáfora* heliológica simplemente aparta nuestra vista y proporciona una excusa a la violencia histórica de la luz: desplazamiento de la opresión técnico-política hacia la falsa inocencia del discurso filosófico. Pues se ha creído siempre que las metáforas quitaban gravedad a las cosas y a los actos, los hacían inocentes. Si no hay historia más que por el lenguaje, y si el lenguaje (salvo cuando nombra el ser *mismo* o la nada: casi nunca) es elementalmente metafórico, Borges tiene razón: «Quizás la historia universal no es más que la historia de algunas metáforas». De esas pocas metáforas fundamentales, la luz no es más que un ejemplo, pero ¡qué ejemplo! ¿Quién podrá dominarla, quién dirá jamás su sentido sin dejarse primero decir por éste? ¿Qué lenguaje escapará jamás de ella? ¿Cómo se liberará de ella, por ejemplo, la metafísica del rostro como *epifanía* del otro? La luz no tiene quizás contrario, no lo es, sobre todo, la noche. Si todos los lenguajes se debaten en ella, *simplemente modificando* la misma metáfora y escogiendo la *mejor* luz, Borges, unas páginas más adelante, vuelve a tener razón: «Quizás la historia universal no es más que la historia de las diversas *entonaciones* de algunas metáforas» *(La esfera de Pascal.* La cursiva es nuestra).

II. Fenomenología, ontología, metafísica

Estos caminos eran de carácter crítico, pero obedecían a la voz de certezas plenas. Sólo que éstas apenas llegaban a aparecer, a través de ensayos, análisis concretos y sutiles que exponían el exotismo, la caricia, el insomnio, la fecundidad, el trabajo, el instante, el cansancio hasta el punto, hasta la punta de lo indescriptible indestructible que encenta la conceptualidad clásica, y que buscaban, en medio de rechazos, su propia conceptualidad. *Totalidad e infinito,* la gran obra, no sólo enriquece esos análisis concretos, los organiza dentro de una potente arquitectura.

Al movimiento positivo que lleva más allá del menosprecio o del desconocimiento de lo otro, es decir, más allá de la apreciación o de la toma, de la comprensión y del conocimiento del

otro, Levinas lo llama *metafísica* o *ética*. La trascendencia metafísica es *deseo*.

Este concepto de deseo es lo más anti-hegeliano posible. No designa el movimiento de negociación y de asimilación, la negación de la alteridad necesaria en primer término para llegar a ser «consciencia de sí», «cierta de sí» (*Fenomenología del espíritu* y *Enciclopedia*). El deseo es por el contrario, para Levinas, el respeto y el conocimiento del otro como otro, momento ético-metafísico que la consciencia *debe* prohibirse transgredir. Este gesto de transgresión y de asimilación sería, por el contrario, según Hegel, una necesidad esencial. Levinas ve ahí una necesidad natural, pre-metafísica, y separa, en bellos análisis, el deseo del goce; lo que no parece hacer Hegel. El goce está simplemente diferido en el trabajo: el deseo hegeliano no sería, pues, más que la necesidad en el sentido de Levinas. Pero las cosas llegarían a parecer más complicadas, cabe plantear la duda, en caso de seguir minuciosamente el movimiento de la certeza y de la verdad del deseo en la *Fenomenología del espíritu*. A pesar de sus protestas antikierkegaardianas, Levinas se encuentra aquí con los temas de *Temor y temblor:* el movimiento del deseo no puede ser lo que es más que como paradoja, como renuncia a lo deseado.

Ni la intencionalidad teórica ni la afectividad de la necesidad agotan el movimiento del deseo: aquéllas tienen como sentido y como fin cumplirse, colmarse, satisfacerse en la totalidad y la identidad de lo mismo. El deseo, por el contrario, se deja apelar por la exterioridad absolutamente irreductible de lo otro, ante lo que debe mantenerse infinitamente inadecuado. Sólo se iguala a la desmesura. Ninguna totalidad se cerrará jamás sobre él. La metafísica del deseo es, pues, metafísica de la separación infinita, pero no consciencia de la separación como consciencia judía, como consciencia desgraciada: en la Odisea hegeliana la desgracia de Abraham queda determinada como provisión, como necesidad provisional de una figura y de un paso en el horizonte de la reconciliación, del retorno a sí y del saber absoluto. Además, el deseo no es desgraciado. Es apertura y libertad. Y lo infinito deseado puede dirigirlo, pero jamás saciarlo con su presencia. «Y si el deseo tuviese que cesar con Dios, / ¡Ay!, envidiaría tu infierno.» (¿Se nos permitirá citar a Claudel para comentar a Levinas, a pesar de que éste polemiza también con ese «espíritu admirado desde [nuestra] juventud»? [DL].)

Lo infinitamente otro es lo invisible puesto que la visión sólo se abre a la exterioridad ilusoria y relativa de la teoría y la necesidad. Exterioridad provisional que se da uno *con vistas* a

consumirla, a consumarla. Inaccesible, lo invisible es lo altísimo. Esta expresión —afectada quizás por las resonancias platónicas evocadas por Levinas, pero sobre todo por otras que se reconocerán más rápidamente— desgarra, por el exceso superlativo, la letra espacial de la metáfora. Por alta que sea, la altura es siempre accesible; lo altísimo, en cambio, es más alto que la altura. Ningún aumento de altura podría medirlo. No pertenece al espacio, no es del mundo. Pero ¿de qué tipo es la necesidad de esta inscripción del lenguaje en el espacio en el momento de excederlo? Y si el polo de la transcendencia metafísica es no-altura espacial, ¿qué legitima en última instancia la expresión trans-ascendencia tomada de J. Wahl? El tema del rostro nos ayudará a comprenderlo quizás.

El yo es lo mismo. La alteridad o la negatividad interna al yo, la diferencia interior no es más que una apariencia: una *ilusión*, un «juego de lo Mismo», el «modo de identificación» de un yo cuyos momentos esenciales se llaman el cuerpo, la posesión, la casa, la economía, etc. Levinas les consagra bellas descripciones. Pero este juego de lo mismo no es monótono, no se repite en el monólogo y la tautología formal. Comporta, en tanto trabajo de identificación y producción concreta del egoísmo, una *cierta* negatividad. Negatividad finita, modificación interna y relativa por la que el yo se afecta a sí mismo en su movimiento de identificación. Se altera, así, hacia sí en sí. La resistencia ofrecida al trabajo, provocando éste, sigue siendo un momento de lo mismo, momento finito que conforma sistema y totalidad con el agente. Ni que decir tiene, Levinas describe así la *historia* como ceguera a lo otro y laboriosa procesión de lo mismo. Podrá preguntarse si la historia puede ser la historia, si *hay historia* cuando la negatividad queda encerrada en el círculo de lo mismo y cuando el trabajo no se tropieza verdaderamente con la alteridad, cuando se da a sí mismo su resistencia. Cabrá preguntarse si la historia misma no comienza con esa relación con lo otro que Levinas sitúa más allá de la historia. El esquema de esta cuestión podría dominar toda la lectura de *Totalidad e infinito*. Se asiste así, en cualquier caso, a ese desplazamiento del concepto de historicidad del que hablábamos más arriba. Hay que reconocer que sin este desplazamiento, ningún anti-hegelianismo podría ser consecuente de principio a fin. Se ha cumplido, pues, la condición *necesaria* de este anti-hegelianismo.

Hay que tener cuidado con esto: este tema de la tautología concreta (no-formal) o de la falsa heterología (finita), este tema

difícil se propone bastante discretamente al comienzo de *Totalidad e infinito*; pero condiciona todas las afirmaciones de este libro. Si la negatividad (trabajo, historia, etc.) no contiene jamás relación con lo otro, si lo otro no es la simple negación de lo mismo, entonces ni la separación ni la trascendencia metafísica se piensan bajo la categoría de la negatividad. De la misma manera que —lo veíamos más arriba— la simple consciencia interna no podría, sin la irrupción de lo totalmente otro, darse el tiempo y la alteridad absoluta de los instantes, así también el yo no puede engendrar en sí la alteridad sin el encuentro del otro.

Si estas proposiciones iniciales que autorizan la ecuación del yo con lo mismo no nos convencen, nada lo hará ya. Si no se sigue a Levinas cuando afirma que lo que se ofrece al trabajo o al deseo —en el sentido hegeliano (por ejemplo, la objetividad natural)— pertenece al yo, a su economía (a lo mismo), no le ofrece la resistencia absoluta reservada a lo otro (el otro), si se está tentado por pensar que esta última resistencia supone, en su sentido más propio, pero sin confundirse con ella, la posibilidad de la resistencia de las cosas (la existencia del mundo que no es yo, y en el que estoy, de forma tan original como se quiera, por ejemplo como origen del mundo en el mundo...), si no se sigue a Levinas cuando afirma que la verdadera resistencia a lo mismo no es la de las cosas, no es *real*, sino *inteligible*,[16] si se está en contra de la noción de resistencia puramente inteligible, ya no podrá seguirse a Levinas. Y no podrán seguirse sin un malestar indefinible las operaciones conceptuales a las que da lugar la disimetría clásica de lo mismo y lo otro al dejarse invertir; o (diría una mentalidad clásica), al *fingir* prestarse a tal inversión, manteniéndose sin embargo como la *misma*, impasible bajo una sustitución algebraica.

¿De qué clase es, pues, este encuentro con lo absolutamente-otro? Ni representación, ni limitación, ni relación conceptual con lo mismo. El yo y lo otro no se dejan dominar, no se dejan totalizar por un concepto de relación. Y en primer lugar porque el concepto (materia del lenguaje), siempre *dado a lo otro*, no puede cerrarse sobre lo otro, comprenderlo. La dimensión dativa o vocativa, en la medida en que abre la dirección originaria del lenguaje, no podría dejarse comprender y modificar en la dimensión acusativa o atributiva del objeto sin violencia. El lenguaje, pues, no puede totalizar su propia posibilidad y *comprender* en sí su propio origen o su propio fin.

---

16. «Liberté et Commandement» en *Revue de métaphysique et de morale*, 1953.

A decir verdad, no hay que preguntarse *de qué clase* es este encuentro: es *el* encuentro, la única salida, la única aventura fuera de sí, hacia lo imprevisiblemente-otro. *Sin esperanza de retorno.* En todos los sentidos de esta expresión, y por eso esta escatología que no espera *nada* parece a veces infinitamente desesperada. A decir verdad, en *La huella de lo otro,* la escatología no sólo «parece» desesperada. Se da como tal y la renuncia forma parte de su significación esencial. Al describir la liturgia, el deseo y la obra como rupturas de la Economía y de la Odisea, como imposibilidad de retorno a lo mismo, Levinas habla de una «escatología sin esperanza para sí o liberación respecto a mi tiempo».

No hay pues conceptualidad del encuentro: éste se hace posible por lo otro, por lo imprevisible, «refractario a la categoría». El concepto supone una anticipación, un horizonte en que la alteridad se *amortigua* al enunciarse, y dejarse prever. Lo infinitamente-otro no se enlaza en un concepto, no se piensa a partir de un horizonte que es siempre horizonte de lo mismo, la unidad elemental en la que los surgimientos y las sorpresas vienen a ser acogidos siempre por una comprensión, son reconocidos. Se debe pensar, así, contra una evidencia de la que se podría creer —de lo que todavía no se puede no creer— que es el éter mismo de nuestro pensamiento y de nuestro lenguaje. Intentar pensar lo contrario corta el aliento. No se trata sólo de pensar lo *contrario,* que es todavía su cómplice, sino de liberar su pensamiento y su lenguaje para el encuentro más allá de la alternativa clásica. Sin duda este encuentro que, por primera vez, no tiene la forma del contacto intuitivo (en la ética, en el sentido que le da Levinas, la prohibición principal, central, es la del contacto), sino la de la separación (el encuentro como separación, otra rotura de la «lógica formal»),[17] sin duda este encuentro con lo imprevisible *mismo* es la única abertura posible del tiempo, el único porvenir puro, el único gasto puro *más allá* de la historia como economía. Pero este porvenir no es otro tiempo, un mañana de la historia. Está *presente* en el corazón de la experiencia. Presente no de una presencia total sino de la *huella.* La experiencia misma es, pues,

---

17. Entre los numerosos pasajes que denuncian la impotencia de dicha «lógica formal» frente a las significaciones de la experiencia desnuda, señalemos en particular TI, pp. 168, 237, 253, 345, donde la descripción de la fecundidad debe reconocer «una dualidad de lo Idéntico». (Uno en dos, uno en tres... Pero ¿no había sobrevivido ya el Logos griego a sacudidas de este orden? ¿No las había acogido en él más bien?)

escatológica, por su origen y de parte a parte, antes de todo dogma, toda conversión, todo artículo de fe o de filosofía.

Cara a cara con el otro en una mirada *y* una palabra que mantienen la distancia e interrumpen todas las totalidades, este estar-juntos como separación precede o desborda la sociedad, la colectividad, la comunidad. Levinas lo llama *religión*. Y ésta abre la ética. La relación ética es una relación religiosa (DL). No *una* religión, sino *la* religión, la religiosidad de lo religioso. Esta trascendencia más allá de la negatividad no se efectúa en la intuición de una presencia positiva, «instaura, simplemente, el lenguaje en que ni el no ni el sí son la primera palabra» (TI), sino la interrogación. Interrogación no teórica, sin embargo, cuestión total, desamparo e indigencia, súplica, ruego exigente dirigido a una libertad, es decir, mandato: el único imperativo ético posible, la única no-violencia encarnada puesto que es respeto del otro. Respeto inmediato del otro mismo puesto que no pasa, podría quizás decirse sin seguir ninguna indicación literal de Levinas, por el elemento neutro de lo universal y por el respeto —en el sentido kantiano—[18] de la Ley.

Esta restauración de la metafísica permite entonces radicalizar y sistematizar las reducciones anteriores de la fenomenología y la ontología. La *visión* es, sin duda, en primera instancia, un conocimiento respetuoso y la luz pasa por ser el elemento que más fielmente, de la manera más neutra, en tercera persona, deja ser lo conocido. La relación teórica no ha sido el esquema preferido de la relación metafísica por azar (cf. TI). Cuando el tercer término es, en su más neutra indeterminación, luz del ser —que no es ni un ente ni un no-ente, mientras que lo mismo y lo otro *son*— la relación teórica es ontología. Ésta, según Levinas, devuelve siempre lo otro al seno de lo mismo gracias a la unidad del ser. Y la libertad teorética que accede al pensamiento del ser

---

18. Afirmación a la vez profundamente fiel a Kant («El respeto se aplica siempre únicamente a las personas», *Razón práctica*), y en el fondo anti-kantiana puesto que sin el elemento formal de la universalidad, sin el orden puro de la ley, el respeto del otro, el respeto y el otro, no escapan ya a la inmediatez empírica y patológica. ¿Cómo escapan a ésta, sin embargo, según Levinas? Se lamentará quizás aquí que no se organice ninguna confrontación sistemática y paciente con Kant en particular. Que nosotros sepamos, solamente se hace alusión, y apenas de paso, en un artículo, a «ecos kantianos» y «a la filosofía práctica de Kant, a la que nos sentimos particularmente próximos» («L'ontologie est-elle fondamentale?», *RMM*, 1951, recogido en *Phénoménologie, Existence*). Esta confrontación sería requerida no sólo por los temas éticos, sino ya por la diferencia entre totalidad e infinito, a la que Kant, entre otros y quizás más que otros, dedicó también algunos pensamientos.

no es más que la identificación de lo mismo, luz en que yo me doy lo que digo encontrar, libertad *económica* en el sentido particular que Levinas da a esta palabra. Libertad en la inmanencia, libertad pre-metafísica, podría casi decirse física, libertad empírica incluso si en la historia se llama razón. La razón sería naturaleza. La metafísica se abre cuando la teoría se critica como ontología, como dogmatismo y espontaneidad de lo mismo, cuando, saliendo de sí, se deja someter a cuestión por lo otro en el movimiento ético. La metafísica, posterior de hecho, como crítica de la ontología, es por derecho y filosóficamente, primera. Si es verdad que «la filosofía occidental ha sido las más de las veces una ontología» dominada desde Sócrates por una Razón que no recibe más que lo que ella se da a sí misma,[19] que no hace jamás sino acordarse de sí misma, si la ontología es una tautología y una egología, es que ha *neutralizado* siempre, en todos los sentidos de la palabra, lo otro. La neutralización fenomenológica, cabría la tentación de decirlo, da su forma más sutil y más moderna a esta neutralización histórica, política y policial. Sólo la metafísica podría liberar a lo otro de esa luz del ser o del fenómeno que «quita al ser su resistencia».

La «ontología» heideggeriana, a pesar de seductoras apariencias, no escaparía a este esquema. Seguiría siendo todavía «egología» e incluso «egoísmo»: «*Sein und Zeit* no ha sostenido quizás más que una sola tesis: el ser es inseparable de la comprensión del ser (que se desarrolla como tiempo), el ser es ya apelación a la subjetividad. El primado de la ontología heideggeriana no reposa sobre el truismo: "Para comprender el ente, hay que haber comprendido el ser del ente". Afirmar la prioridad del *ser* en relación al *ente* es pronunciarse ya sobre la esencia de la filosofía, subordinar la relación con *alguien*, que es un ente (la relación ética), a una relación con el *ser del ente* que, impersonal, permite la aprehensión, la dominación del ente (en una relación de saber), subordina la justicia a la libertad... modo de permanecer lo Mismo en el seno de lo Otro». A pesar de todos los malentendidos que pueden entrar en este tratamiento del pensamiento heideg-

---

19. Levinas acusa con frecuencia al magisterio socrático, que no enseña nada, que sólo enseña lo ya conocido, y hace salir todo de sí, es decir, del Yo o de lo Mismo como memoria. La anámnesis sería también una procesión de lo Mismo. En este punto al menos no podrá oponerse a Kierkegaard (cf. por ejemplo, J. Wahl, *Études kierkegaardiennes*, pp. 308 y 309): la crítica que dirige al platonismo es aquí literalmente kierkegaardiana. Es cierto que Kierkegaard oponía Sócrates a Platón cada vez que se trataba de reminiscencia. Ésta pertenecería a la «especulación» platónica, de la que Sócrates se «separa» (*Post-scriptum*).

geriano —lo estudiaremos por sí mismo más adelante—, en todo caso la intención de Levinas parece clara. El pensamiento neutro del ser neutraliza al otro como ente: «La ontología como filosofía primera es una filosofía del poder», filosofía de lo neutro, tiranía del estado como universalidad anónima e inhumana. Aquí se sostienen las premisas de una crítica de la alienación estatal cuyo anti-hegelianismo no sería ni subjetivista ni marxista; ni anarquista, pues es una filosofía del «principio, que sólo es posible como mandato». Las «posibilidades» heideggerianas siguen siendo poderes. No por ser pre-técnicos y pre-objetivos oprimen y poseen menos. Por otra paradoja, la filosofía de lo neutro comunica con una filosofía del lugar, del enraizamiento, de las violencias paganas, del rapto, del entusiasmo, filosofía expuesta a lo sagrado, es decir, a lo divino anónimo, a lo divino sin Dios (DL). Para ser completo, «materialismo vergonzoso», pues en su fondo el materialismo no es en primer lugar un sensualismo, sino la primacía reconocida a lo neutro (TI). La noción de *primacía* que tan frecuentemente usa Levinas, traduce bien todo el gesto de su crítica. Según la indicación presente en la noción de *arché*, el comienzo filosófico es inmediatamente traspuesto a mandato ético o político. El *primado* es de entrada principio *y* jefe. Todos los pensamientos clásicos interrogados por Levinas son arrastrados al *agora*, y conminados a explicarse en un lenguaje ético-político que no siempre han querido o creído querer hablar, conminados a trasponerse confesando su designio violento; y un lenguaje que hablaban ya en la ciudad, que decían claramente, a través de giros y a pesar del desinterés aparente de la filosofía, a quién debía corresponder el poder. Aquí se sostienen las premisas de una lectura no-marxista de la filosofía como ideología. Las vías de Levinas son decididamente difíciles: aun rehusando el idealismo y las filosofías de la subjetividad, debe denunciar también la neutralidad de un «Logos que no es verbo de nadie» (*ibíd.*). (Sin duda se podría mostrar que Levinas, incómodamente instalado —y ya por la historia de su pensamiento— en la diferencia entre Husserl y Heidegger, critica siempre al uno en un estilo y según un esquema tomados del otro, acabando por mandarlos juntos entre bastidores como compadres en el «juego de lo Mismo» y cómplices en el mismo golpe de fuerza histórico-filosófico.) El verbo debe no solamente ser verbo de alguien; debe desbordar hacia el otro lo que se llama el sujeto hablante. Ni las filosofías de lo neutro ni las filosofías de la subjetividad pueden reconocer este trayecto de la palabra que ninguna palabra puede totalizar. Por definición, si el otro es el otro, y si toda palabra es

para el otro, ningún logos como saber absoluto puede *comprender* el diálogo y el trayecto hacia el otro. Esta incomprensibilidad, esta ruptura del logos no es el comienzo del irracionalismo, sino herida o inspiración que abre la palabra y hace luego posible todo logos o todo racionalismo. Un logos total debería todavía, para ser logos, dejarse exponer a lo otro más allá de su propia totalidad. Si hay, por ejemplo, una ontología o un logos de la comprensión del ser (del ente), «ésta se dice ya al ente que resurge detrás del tema en que se expone. Este "decir a Otro" —esta relación con Otro como interlocutor, esta relación con un *ente*— precede a toda ontología. Es la relación última en el ser. La ontología supone la metafísica» (TI). «Al desvelamiento del ser en general, como base del conocimiento y como sentido del ser, preexiste la relación con el ente que se expresa; al plano de la ontología, el plano ético.» Así pues, la ética es la metafísica. «La moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera.»

El desbordamiento absoluto de la ontología —como totalidad y unidad de lo mismo: el ser— por lo otro se produce como infinito puesto que ninguna totalidad puede abrazarlo. Lo infinito irreductible a la *representación* de lo infinito, que excede el ideatum en el que es pensado, pensado como más de lo que puedo pensar, como lo que no puede ser objeto o simple «realidad objetiva» de la idea, tal es el polo de la trascendencia metafísica. La idea cartesiana del infinito, tras el *epékeina tes ousías*, haría aflorar una segunda vez la metafísica en la ontología occidental. Pero lo que ni Platón ni Descartes han reconocido (con algunos otros, si se nos permite no creer tanto como Levinas en su soledad en medio de una multitud filosófica que no entiende ni la verdadera trascendencia ni la extraña idea de Infinito) es que la expresión de este infinito es el *rostro*.

El rostro no es sólo la cara que puede ser superficie de las cosas o facies animal, aspecto o especie. No es solamente, como quiere el origen de la palabra, lo que es *visto*, visto porque desnudo. Es también lo que ve. No tanto lo que ve las cosas —relación teórica— sino lo que intercambia su mirada. La cara no es rostro más que en el cara a cara. Como decía Scheler (pero nuestra cita no debe hacernos olvidar que Levinas no es nada scheleriano): «Yo no veo sólo los ojos de otro, veo también que me mira».

¿No lo decía ya Hegel? «Pero si nos preguntamos en cuál de estos órganos aparece toda el alma en tanto que alma, pensamos enseguida en el ojo, pues es en el ojo donde se concentra el alma;

ésta no sólo ve a través del ojo, sino que se deja ver ahí a su vez. De la misma manera que al hablar del exterior del cuerpo humano hemos dicho que toda su superficie, en oposición a la del animal, revela la presencia y las pulsaciones del corazón, diremos del arte que tiene como tarea hacer que en todos los puntos de su superficie lo fenoménico devenga el ojo, sede del alma que hace visible el espíritu» (*Estética*). (Sobre el ojo y la interioridad del alma, ver también extensas y bellas páginas que no podemos citar aquí, t. III, 1.ª parte.)

Esta es quizás la ocasión de subrayar, en relación con un punto preciso, un tema que ampliaremos más adelante: Levinas está muy próximo a Hegel, mucho más próximo de lo que querría él mismo, y esto en el momento en que se opone a él de la manera aparentemente más radical. Se da ahí una situación que debe compartir con todos los pensadores anti-hegelianos, y cuya significación última habría que meditar. Aquí, en particular, a propósito de la relación entre el deseo y el ojo, el sonido y la teoría, la convergencia es tan profunda como la diferencia, y no se añade ni se yuxtapone simplemente a ésta. En efecto, como Levinas, Hegel pensaba que el ojo, en tanto no pretende «consumir», suspende el deseo. Es el límite mismo del deseo (y quizás por eso su recurso) y el primer sentido teórico. No es a partir de algún género de fisiología, sino de la relación entre muerte y deseo, como hay que pensar la luz y la abertura del ojo. Tras haber hablado del gusto, del tacto y del olfato, Hegel escribe de nuevo en la *Estética*: «La *vista*, por el contrario, se encuentra con los objetos en una relación puramente teórica, por intermedio de la luz, esta materia inmaterial que deja a los objetos su libertad, aclarándolos e iluminándolos, pero sin consumirlos, como lo hacen el aire y el fuego, de una manera imperceptible o manifiesta. La vista exenta de deseo se dirige, pues, a todo lo que existe materialmente en el espacio, pero que, conservando su integridad, no se manifiesta más que por la forma y el color».

Esta neutralización del deseo es la excelencia de la vista según Hegel. Pero es además, para Levinas, y por las mismas razones, la primera violencia, aunque el rostro no sea lo que es cuando la mirada esté ausente. La violencia sería, pues, la soledad de una mirada muda, de un rostro sin palabra, la *abstracción* del ver. Según Levinas, la mirada, por sí sola, contrariamente a lo que se podría creer, no *respeta* al otro. El respeto, más allá de la toma y del contacto, del tocar, del olfato y del gusto, no es posible más que como deseo, y el deseo metafísico no busca, como el deseo hegeliano o como la necesidad, consumir. Por eso

Levinas considera el sonido por encima de la luz. («El pensamiento es lenguaje y se piensa en un elemento análogo al sonido y no a la luz.» ¿Qué quiere decir aquí esta *analogía*, diferencia y semejanza, relación entre el sonido sensible y el sonido del pensamiento como palabra inteligible, entre la sensibilidad y la significación, los sentidos y el sentido? Es una cuestión que se plantea también Hegel cuando admira la palabra *Sinn.)*

En *Totalidad e infinito,* el movimiento de la metafísica es, pues, también la trascendencia del oír con respecto al ver. Pero en la *Estética* de Hegel también: «El oído es el otro sentido teórico. Aquí se produce lo contrario de lo que ocurre con la vista. El oído tiene que ver no con el color, con la forma, etc., sino con los *sonidos,* con las vibraciones del cuerpo, vibraciones que no son un proceso de disociación o de evaporación, como en los objetos percibidos por el olfato, sino un simple temblor del objeto que se mantiene él mismo intacto. Este movimiento ideal por el que, diríamos, se manifiesta la simple subjetividad, al resonar el alma del cuerpo, la oreja lo percibe de la misma manera teórica que aquélla con la que el ojo percibe el color o la forma, convirtiéndose así la interioridad del objeto en la del sujeto mismo». Pero: «... El oído que, como la vista, forma parte no de los sentidos prácticos sino de los sentidos teóricos..., es incluso más ideal que la vista. Pues dado que la contemplación en calma, desinteresada de las obras de arte, lejos de intentar suprimir los objetos, los deja por el contrario subsistir tal como son y allí donde están, lo que es captado por la vista no es lo ideal en sí, sino que persevera por el contrario en su existencia sensible. La oreja, en cambio, sin volverse prácticamente a los objetos, percibe el resultado de este temblor interior del cuerpo por el que se manifiesta y se revela, no la figura material, sino una primera idealidad que viene del alma».

La cuestión de la *analogía* nos reconduciría así a esta noción de *temblor,* que nos parece decisivo en la *Estética* de Hegel, en tanto que abre el paso a la idealidad. Por otra parte, para confrontar sistemáticamente los pensamientos de Levinas y de Hegel, sobre el tema del rostro, habría que consultar no solamente las páginas que la *Fenomenología del espíritu* consagra a la fisiognomonía, sino el parágrafo 411 de la *Enciclopedia* sobre el espíritu, el rostro y el lenguaje.

Por motivos que nos son ahora familiares, el cara a cara escapa, pues, a toda categoría. Pues el rostro se da ahí simultáneamente como expresión y palabra. No solamente mirada, sino unidad original de la mirada y de la palabra, de los ojos y de la

boca —que habla, pero que dice también su hambre—. Es, pues, también lo que *oye* lo invisible, pues «el pensamiento es lenguaje» y «se piensa en un elemento análogo al sonido y no a la luz». Esta unidad del rostro precede, en su significación, a la dispersión de los sentidos y de los órganos de la sensibilidad. Su significación es, pues, irreductible. Por lo demás el rostro no *significa*. No encarna, no reviste, no señala a otra cosa que él mismo, alma, subjetividad, etc. El pensamiento es palabra, así pues es inmediatamente rostro. En esto, la temática del rostro pertenece a la filosofía más moderna del lenguaje y del cuerpo propio. El otro no se señala a través de su rostro, es ese rostro: «... absolutamente presente, en su rostro, el Otro —sin ninguna metáfora— me hace frente».[20] El otro no se da, pues, «en persona» y sin alegoría más que en el rostro. Recordemos lo que decía a este respecto Feuerbach, que también ponía en comunicación los temas de la altura, la sustancia y el rostro: «Lo que está situado más alto en el espacio es también en la cualidad lo más alto del hombre, lo que le es más próximo, lo que no puede separar ya de él —y es la *cabeza*. Si veo la cabeza de un hombre, es a él mismo al que veo; pero si no veo más que el tronco, no veo nada más que su tronco».[21] *Aquello que no se puede separar de...* es la sustancia en sus predicados esenciales y «en sí». Levinas dice también a menudo *kath'autó* y «sustancia» hablando del otro como rostro. El rostro es presencia, *ousía*.

El rostro no es una metáfora, el rostro no es una figura. El discurso sobre el rostro no es una alegoría ni, como se estaría tentado de creer, una prosopopeya. De ahí que la altura del rostro (en relación con el resto del cuerpo) determine quizás *en parte* (en parte solamente, lo veremos más adelante) la expresión *altísimo*, sobre la que nos interrogábamos anteriormente. Si la altura de lo altísimo, estaríamos tentados de decir, *no pertenece* al espacio (y por eso el superlativo debe destruir el espacio construyendo su metáfora), no es por ser extraño al espacio, sino por ser (en) el espacio, el origen del espacio, por orientar el espacio a partir del habla y de la mirada, del rostro, de la cabeza que gobierna desde arriba el cuerpo y el espacio. (Aristóteles compara ciertamente el principio trascendente del bien con el jefe de los ejércitos; ignora sin embargo el rostro, y que el dios de los ejércitos es La Faz.) El rostro no significa, no se presenta como un signo, sino que *se expresa*, dándose *en persona*, en sí, *kath'autó*:

---

20. «A priori et subjectivité» en *Revue de métaphysique et de morale*, 1962.
21. *Manifestes philosophiques*, trad. L. Althusser.

«La cosa en sí se expresa». Expresarse es estar *detrás* del signo. Estar detrás del signo, ¿no es *en primer término* estar en condiciones de asistir (a) su palabra, prestarle su ayuda, según la expresión del *Fedro* pleiteando contra Thot (o Hermes) y que Levinas hace suya muchas veces? Sólo la palabra viva, en su dominio y su magistralidad, puede prestarse ayuda, sólo ella es expresión y no signo sirviente. Con tal que sea verdaderamente palabra, «la voz creadora, no la voz cómplice que es una voz sirviente» (E. Jabès). Y sabemos que todos los dioses de la escritura (Grecia, Egipto, Asiria, Babilonia) tienen el *status* de dioses auxiliares, secretarios serviles del gran dios, pasadores lunares y astutos que destronan a veces al rey por procedimientos deshonrosos. Lo escrito y la obra no son expresiones, sino signos, para Levinas.

Con la referencia al *epékeina tes ousías*, ese es al menos el segundo tema platónico de *Totalidad e infinito*. Se lo reencuentra también en Nicolás de Cusa. «Mientras que el obrero abandona su obra, que en adelante prosigue su destino independiente, el verbo del profesor es inseparable de la persona misma que lo profiere.»[22] La crítica de la obra implicada de esta manera separa, por una vez al menos, a Hegel de Nicolás de Cusa.

Habría que abordar esta problemática separadamente y por sí misma. ¿Es «el discurso oral» «la plenitud del discurso»? ¿Es lo escrito solamente «lenguaje que vuelve a ser signo»? ¿O, en otro sentido, «palabra actividad» en la que «me ausento y falto a mis productos» que me traicionan más bien que me expresan? La «franqueza» de la expresión ¿está esencialmente del lado de la palabra viva para quien no es Dios? Esta cuestión no tiene sentido, sin duda, para Levinas, que piensa el rostro en la «semejanza» del hombre y de Dios. La altura y el magisterio de la enseñanza ¿no están del lado de la escritura? ¿No pueden invertirse todas las proposiciones de Levinas en relación con este punto? ¿Mostrando, por ejemplo, que la escritura puede prestarse ayuda, pues *tiene el tiempo* y la libertad, al escapar mejor que la palabra a la urgencia empírica? ¿Que, al neutralizar las demandas de la «economía» empírica, su esencia es más «metafísica» (en el sentido de Levinas) que el habla? ¿Que el escritor se ausenta mejor, es decir, se expresa mejor como otro, y se dirige mejor al otro, que el hombre de la palabra? ¿Y que, al privarse de los *goces* y de los efectos de sus signos, renuncia mejor a la violencia? ¿Es verdad que aquél no pretende quizás sino multi-

22. M. de Gandillac, *Introduction aux oeuvres choisies de Nicolas de Cues*, p. 35.

plicarlos hasta el infinito, olvidando así —al menos— lo otro, lo infinitamente otro en tanto muerte, practicando así la escritura como *diferancia* y *economía de la muerte*? El límite entre la violencia y la no-violencia no pasa, pues, quizás, entre la palabra y la escritura, sino por dentro de cada una de ellas. La temática de la *huella* (distinguida por Levinas del efecto, de la pista o del signo que no se relacionan con el otro como invisible absoluto) debería conducir a una cierta rehabilitación de la escritura. El «Él» cuya trascendencia y ausencia generosa se anuncian sin retorno en la huella ¿no es más fácilmente el autor de la escritura que el de la palabra? La obra, la trans-economía, el gasto puro tal como Levinas lo determina, no es ni el juego, ni la muerte. No se confunde simplemente ni con la letra ni con la palabra. No es un signo, y su concepto no podría, en consecuencia, recubrir el concepto de obra que se encuentra en *Totalidad e infinito*. Levinas está, pues, a la vez muy cerca y muy lejos de Nietzsche y de Bataille.

M. Blanchot expresa su desacuerdo a propósito de esta preeminencia del discurso oral que se asemeja a «la tranquila palabra humanista y socrática que nos hace próximo al que habla».[23] ¿Cómo, por otra parte, podría el hebraísmo rebajar la letra, cuyo elogio sabe escribir tan bien Levinas? Por ejemplo: «Admitir la acción de la literatura sobre los hombres, esta es quizás la última sabiduría de Occidente, en que se reconocerá el pueblo de la Biblia» (DL), y «El espíritu es libre en la letra y está encadenado en la raíz»; además «Amar la Thora más que a Dios» es «protección contra la locura de un contacto directo con lo Sagrado...» (DL). Se ve bien lo que Levinas quiere salvar de la palabra viva y originaria *misma*. Sin su posibilidad, fuera de su horizonte, la escritura no es nada. En ese sentido, ésta será siempre segunda. Liberarla de esta posibilidad y de este horizonte, de esta secundariedad esencial, es negarla como escritura y dejar paso a la gramática o al léxico sin lenguaje, a la cibernética o a la electrónica. Pero sólo en Dios se cumple sin desfallecimiento la palabra como presencia, como origen y horizonte de la escritura. Habría que poder mostrar que sólo esta referencia a la palabra de Dios distingue la intención de Levinas de la de Sócrates en el *Fedro*; que para un pensamiento de la finitud originaria esta distinción no es ya posible. Y que si la escritura es segunda entonces, nada, sin embargo, tiene lugar antes de ella.

Por lo que concierne a sus relaciones con Blanchot, nos pare-

23. NRF, dic. 1961: «Connaissance de l'inconnu».

ce que, a pesar de las aproximaciones frecuentes que propone Levinas, las afinidades, profundas e indiscutibles, pertenecen todas ellas al momento de la crítica y la negatividad, en ese vacío de la finitud donde la escatología mesiánica llega a resonar, en esa espera de la espera en la que Levinas ha empezado a oír una respuesta. Esta respuesta se llama todavía espera, desde luego, pero esta espera no se hace esperar ya para Levinas. La afinidad cesa, nos parece, en el momento en que la positividad escatológica llega a aclarar retrospectivamente el camino común, a levantar la finitud y la negatividad pura de la cuestión, cuando se determina lo neutro. Blanchot podría extender sin duda a todas las proposiciones de Levinas lo que dice de la disimetría en el espacio de la comunicación: «He aquí lo decisivo en la afirmación de que debemos oír, y que habrá que mantener independientemente del contexto teológico en el que esta afirmación se presenta». Pero, ¿es eso posible? Si se lo independiza de su «contexto teológico» (expresión que Levinas rehusaría sin duda), ¿no se vendría abajo todo este discurso?

Estar detrás del signo que está en el mundo es, *seguidamente*, permanecer invisible al mundo en la epifanía. En el rostro, el otro se entrega en persona *como otro*, es decir, como lo que no se revela, como lo que no se deja tematizar. No podré hablar de otro, convertirlo en tema, decirlo como objeto, en acusativo. Solamente puedo, solamente *debo* hablar a otro, llamarle en vocativo, que no es una categoría, un *caso* de la palabra, sino el surgimiento, la elevación misma de la palabra. Es necesario que falten las categorías para que no se falte al otro; pero para que no se falte al otro, es necesario que éste se presente como ausencia y aparezca como no-fenomenalidad. Siempre detrás de sus signos y de sus obras, en su interioridad secreta y discreta por siempre, interrumpiendo por su libertad de palabra todas las totalidades de la historia, el rostro no es «del mundo». Es su origen. No puedo hablar *de él* más que hablándo*le*; y no *puedo* alcanzarle más que como *debo* alcanzarle. Pero no debo *alcanzar*le más que como lo inaccesible, lo invisible, lo intangible. El secreto, la separación, la invisibilidad de Gyges («condición misma del hombre») son el estado mismo, el *status* de lo que se llama la *psyque*. Esta separación absoluta, este ateísmo natural, esta libertad de mentira en donde radican la verdad y el discurso, todo eso es «una gran gloria para el creador». Afirmación que, por una vez al menos, apenas podrá desconcertar.

Para que el rostro presente al otro sin metáfora, la palabra no debe simplemente traducir el pensamiento. Sin duda es nece-

sario que el pensamiento sea ya palabra, pero es necesario sobre todo que el cuerpo se mantenga siendo también lenguaje. Es necesario que el conocimiento racional no sea la primera palabra de las palabras. De creer a Levinas, la subordinación clásica del lenguaje al pensamiento y del cuerpo al lenguaje, Husserl y Heidegger la habrían aceptado en el fondo. En cambio, Merleau-Ponty, «mejor que otros», habría mostrado «que el pensamiento desencarnado, que piensa la palabra antes de hablarla, el pensamiento que constituye el mundo de la palabra, era un mito». Pero por la fuerza de un movimiento genuino suyo, Levinas sólo asume tal extrema audacia «moderna» para replegarla hacia un infinitismo que, en su parecer, aquélla debe suponer, y cuya forma es muchas veces muy clásica, prekantiana más que hegeliana. Así, los temas del cuerpo propio como lenguaje e intencionalidad no pueden eludir los escollos clásicos, y el pensamiento no puede ser *de entrada* lenguaje si no se reconoce que es *de entrada* e irreductiblemente relación con el otro (lo que, nos parece, no había escapado a Merleau-Ponty),[24] pero un otro irreductible que me convoca sin retorno hacia afuera, pues en él se presenta el infinito sobre el que ningún pensamiento puede cerrarse, que prohíbe el monólogo «aunque tenga "la intencionalidad corporal" de Merleau-Ponty». Contra todas las apariencias y contra todo lo acostumbrado, se debería reconocer, pues, aquí, que la disociación entre pensamiento y lenguaje y la subordinación de éste a aquél constituyen lo típico de una filosofía de la finitud. Y esta demostración nos remitiría de nuevo al Cogito cartesiano de la tercera de las *Meditaciones*, más allá de Merleau-Ponty, Heidegger y Husserl. Y ello según un esquema que nos parece sostener el conjunto de este pensamiento; lo otro no es lo otro más que si su alteridad es absolutamente irreductible, es decir, infinitamente irreductible; y lo infinitamente Otro sólo puede ser lo Infinito.

Palabra y mirada, el rostro no está, pues, en el mundo, puesto que abre y excede la totalidad. Por eso marca el límite de todo poder, de toda violencia, y el origen de la ética. En un sentido, el asesinato se dirige siempre al rostro, pero para fallar siempre el intento. «El asesinato ejerce un poder sobre lo que escapa al poder. Todavía poder, pues el rostro se expresa en lo sensible; pero ya impotencia, puesto que el rostro desgarra lo sensible.»

---

24. Es cierto que para Merleau-Ponty —y a diferencia de Levinas— el fenómeno de la alteridad era primordialmente, si no exclusivamente, el del movimiento de la temporalización.

«El Otro es el único ser al que puedo querer matar», pero el único también que me manda: «no matarás», y que limita absolutamente mi poder. No oponiéndome otra fuerza en el mundo, sino hablándome y mirándome desde *otro* origen del mundo, desde lo que ningún poder finito podría oprimir. Extraña, impensable noción de resistencia no real. Desde su artículo de 1953 (ya citado) no dice ya, que sepamos, «resistencia inteligible» —expresión cuyo sentido pertenece todavía, al menos por su literalidad, a la esfera de lo Mismo, y que sólo había sido utilizada, al parecer, para significar una resistencia no-real—. En *Totalidad e infinito*, Levinas habla de «resistencia ética».

Lo que escapa al concepto como poder no es, pues, la existencia en general, sino la existencia del otro. Y en primer término porque no hay, a pesar de las apariencias, concepto del otro. Habría que reflexionar de forma artesanal, en la dirección en que filosofía y filología vienen a controlarse, y a unir su cuidado y su rigor, con esta palabra «Otro» (*Autrui*), apuntada en silencio por la mayúscula que aumenta la neutralidad de lo *otro* (*l'autre*), y de la que nos servimos con tanta familiaridad, siendo así que es el desorden mismo de la conceptualidad. ¿Es sólo un nombre común sin concepto? Pero, en primer lugar, ¿es un nombre? No es un adjetivo, ni un pronombre, es, pues, un sustantivo —y así lo clasifican los diccionarios— pero un sustantivo que no es, como de costumbre, una especie de nombre: ni nombre común, pues no soporta, como en la categoría de lo otro en general, del *héteron*, el artículo definido. Ni el plural. «En la expresión de cancillería "l'autrui" no hay que tomar *le* por el artículo de *autrui*: se sobreentiende *bien, derecho; el bien, el derecho d'autrui*» nota Littré, que había empezado así: «*Autrui*, de *alter-huic*, este otro, en régimen gramatical de caso: de ahí por qué *autrui* está siempre en régimen y por qué *autrui* es menos general que *los otros*». Así pues, y sin hacer de la lengua el accidente del pensamiento, habría que dar cuenta de esto: que lo que está, en la lengua, siempre «en régimen», y en la menor generalidad, sea, por su sentido, indeclinable y allende el género. ¿Cuál es el origen de este *caso* del sentido en la lengua, de este *régimen* en que la lengua introduce el sentido? «El otro» (*autrui*) no es, por lo demás, un nombre propio, aunque su anonimato no signifique sino el recurso innombrable de todo nombre propio. Habría que reflexionar pacientemente sobre lo que sucede en la lengua cuando el pensamiento griego del *héteron* parece perder el aliento ante el *alter-huic*, parece hacerse impotente para dominar lo que sólo él, sin embargo, permite pre-comprender disimulando como

alteridad (otro en general) aquello que de vuelta le revelará el centro irreductible de su sentido (lo otro *como* el otro). Habría que reflexionar en la complicidad de esta disimulación y de esta pre-comprensión que no se produce dentro de un movimiento conceptual, pues la palabra francesa *autrui* no designa una especie del género *otro*. Habría que reflejar este pensamiento de lo otro *en general* (que no es un género), pensamiento griego dentro del que esta *diferencia* no específica (se) produce (en) nuestra historia. Antes todavía: ¿qué significa *otro* antes de la determinación griega del *héteron* y la determinación judeo-cristiana de *el otro*? Es el tipo de cuestión que Levinas parece recusar en el fondo: según él sólo la irrupción del otro permite acceder a la alteridad absoluta e irreductible de lo otro. Habría que reflexionar, pues, en ese *Huic* del otro, cuya trascendencia no es todavía la de un tú. Aquí cobra sentido la oposición de Levinas a Buber o a G. Marcel. Tras haber opuesto la altura magistral del *Usted* a la reciprocidad íntima del Yo-Tú (TI), Levinas parece orientarse en su meditación de la *Huella* hacia una filosofía del *Ille*, del *Él* (del prójimo como extranjero lejano, según la ambigüedad original de la palabra que se traduce como «prójimo» al que amar). De un *Él* que no sería el objeto impersonal opuesto al *tú*, sino la trascendencia invisible del otro.[25] Si en el rostro la expresión no es revelación, lo no-revelable se expresa más allá de toda

---

25. Aun defendiéndose de tener «la ridícula pretensión de "corregir" a Buber» (TI), Levinas reprocha, en sustancia, a la relación Yo-Tú: 1. el ser recíproca y simétrica, haciendo violencia así a la altura y sobre todo a la separación y al secreto; 2. el ser formal, al poder «unir el hombre a las cosas tanto como el Hombre al hombre» (TI); 3. el preferir la preferencia, la «relación privada», la «clandestinidad» de la pareja «que se basta a sí misma y se olvida del universo» (TI). Pues hay también en el pensamiento de Levinas, a pesar de la protesta contra la neutralidad, un requerimiento del tercero, del testigo universal, de la cara del mundo que nos guarda contra el «espiritualismo desdeñoso» del yo-tú. Otros podrán decir, quizás, si Buber se reconocería en esta interpretación. Cabe anotarlo ya de paso, Buber parece haber prevenido estas reticencias. ¿Acaso no había precisado que la relación yo-tú no era ni una preferencia ni una exclusiva, al ser anterior a todas esas modificaciones empíricas y eventuales? En tanto fundada en el Yo-Tú absoluto que nos vuelve hacia Dios, aquélla abre, por el contrario, la posibilidad de toda relación con el otro. Comprendida en su autenticidad originaria, ni nos aparta ni nos distrae. Como muchas de las contradicciones en las que se ha pretendido poner en aprietos a Buber, ésta cede, nos dice el *Post-scriptum al Yo y Tú*, «en un nivel superior del juicio» y en «la designación paradójica de Dios persona absoluta»... «Dios hace participar su carácter de absoluto en la relación en la que entra con el hombre. Volviéndose hacia él, el hombre no tiene, pues, necesidad de apartarse de ninguna relación de *Yo-Tú*. Él las reconduce hacia él, legítimamente, y les ofrece la posibilidad de transfigurarse "en la cara de Dios".»

tematización, de todo análisis constitutivo, de toda fenomenología. En sus diversas etapas, la constitución trascendental del *alter ego*, tal como Husserl intenta ordenar su descripción en la quinta de las *Meditaciones cartesianas*, presupondría aquello cuya génesis pretende (según Levinas) seguir. El otro no sería constituido como un alter ego, fenómeno del ego, por y para un ego monádico que procede por una analogía apresentativa. Todas las dificultades que encuentra Husserl serían «superadas», si se reconociera la relación ética como cara a cara originaria, como surgimiento de la alteridad absoluta, de una exterioridad que no se deja ni derivar, ni engendrar, ni constituir a partir de otra instancia que ella misma. «Fuera» absoluto, exterioridad que desborda infinitamente la mónada del *ego cogito*. Otra vez aquí, Descartes contra Husserl, el Descartes de la tercera de las *Meditaciones* que Husserl habría ignorado. Mientras que en la reflexión sobre el cogito, Descartes toma consciencia de que el infinito no sólo no puede constituirse en objeto (dudoso), sino que lo ha hecho ya posible como cogito al desbordarlo (desbordamiento no espacial contra el que se rompe la metáfora), Husserl, por su parte, «ve en el cogito una subjetividad sin ningún apoyo fuera de ella, constituye la idea misma de infinito, y se la da como objeto» (TI). Pero lo infinito (infinitamente otro) no puede ser objeto puesto que es palabra, origen del sentido y del mundo. Ninguna fenomenología puede, pues, dar cuenta de la ética, de la palabra y de la justicia.

Pero si toda justicia comienza con la palabra, no toda palabra es justa. La retórica puede volver a la violencia de la teoría que *reduce* al otro cuando lo *conduce*, en la psicagogia, la demagogia, incluso la pedagogía que no es enseñanza. Ésta desciende de la altura del maestro cuya exterioridad absoluta no hiere la libertad del discípulo. Más allá de la retórica, la palabra descubre la desnudez del rostro sin la que ninguna desnudez tendría sentido. Todas las desnudeces, «incluso la desnudez del cuerpo experimentada en el pudor», son «figuras» para la desnudez sin metáfora del rostro. El tema está ya muy explícito en *¿Es fundamental la ontología?*. «La desnudez del rostro no es una figura de estilo.» Y siempre en la forma de la teología negativa, se muestra que esta desnudez ni siquiera es abertura, pues la abertura es relativa a «una plenitud circundante». La palabra «desnudez» se destruye, pues, tras haber servido para indicar más allá de ella misma. Toda una lectura y toda una interrogación de *Totalidad e infinito* podrían desarrollarse en torno a esta afirmación. Nos parece que ésta sostiene muy —quizás demasiado— implícita-

mente la partición decisiva entre lo que Levinas llama el rostro y *el más allá del rostro*, sección que trata, allende la *Fenomenología del eros*, del Amor, de la Fecundidad, del Tiempo. Esta desnudez del rostro, palabra y mirada, que no es ni teoría ni teorema, se ofrece y se expone como indigencia, súplica exigente, impensable unidad de una palabra que puede prestarse ayuda y de una mirada que requiere ayuda.

La asimetría, la no-luz, el mandato serían la violencia y la injusticia mismas —y es así como se las entiende normalmente— si pusieran en relación seres finitos, o si lo otro no fuera más que una determinación negativa de lo mismo (finito o infinito). Pero hemos visto que no hay nada de eso. Lo infinito (como infinitamente otro) no puede ser violento como la totalidad (que es siempre *definida*, pues, por Levinas, siempre determinada por una opción, una decisión inicial del discurso, como *totalidad finita*: totalidad quiere decir, para Levinas, totalidad finita. Esta determinación es un axioma silencioso). Por eso, sólo Dios impide al mundo de Levinas ser el de la peor y la pura violencia, el mundo de la inmoralidad misma. Las estructuras de la experiencia viva y desnuda que describe Levinas son las mismas de un mundo donde la guerra haría furor —extraño condicional— si lo infinitamente otro no fuera lo infinito, si por ventura fuera un hombre desnudo, finito y solo. Pero en ese caso, diría Levinas sin duda, ni siquiera habría guerra, pues no habría ni rostro, ni verdadera asimetría. No se trataría, pues, entonces, de la experiencia desnuda y viva en que Dios *ya* ha comenzado a hablar. Dicho de otra manera, en un mundo en el que el rostro fuera plenamente respetado (como lo que no es del mundo), no habría más guerra. En un mundo en el que el rostro no fuera ya en absoluto respetado, ya no habría rostro, ya no habría lugar para la guerra. Dios está, pues, mezclado en la guerra. Su nombre es también, como nombre de la paz, una función en el sistema de la guerra, el único a partir del cual podríamos hablar, el único del que el lenguaje podría hablar siempre. Sin Dios o con Dios, no habría la guerra. Ésta supone y excluye a Dios. Sólo podemos tener relación con Dios dentro de un sistema tal. La guerra —*pues hay la guerra*— es, pues, la diferencia entre el rostro y el mundo finito sin rostro. Pero esta diferencia ¿no es lo que siempre se ha llamado el Mundo, en el que *juega* la ausencia-presencia de Dios? Sólo el juego del mundo permite *pensar la esencia* de Dios. En un sentido que nuestra lengua acogería mal —y Levinas también— el juego del mundo precede a Dios.

El cara a cara no está, pues, determinado originalmente por

Levinas como frente a frente de dos hombres iguales y en pie. Esto supone el cara a cara del hombre con la nuca rota y con los ojos elevados hacia la altura de Dios. El lenguaje es, sí, la posibilidad del cara a cara y del estar-de-pie, pero no excluye la inferioridad, la humildad de la mirada hacia el padre, como la mirada del niño que recuerda haber sido expulsado antes de saber andar, de haber sido entregado, confiado, tendido e infante, a las manos de los maestros adultos. El hombre, se podría decir, es un Dios venido demasiado pronto, es decir, un Dios que se sabe para siempre en retraso respecto al ya-ahí del Ser. Pero cabe dudar que estas últimas observaciones pertenezcan, es lo menos que se puede decir, al género del comentario. Y no hacemos referencia aquí a los temas conocidos bajo el nombre de psicoanálisis ni a hipótesis de la embriología o de la antropología sobre el nacimiento estructuralmente prematuro del niño. Nos baste saber que el hombre nace.[26]

Se ha pronunciado con frecuencia el nombre de Dios, pero este retorno a la experiencia y o «a las cosas mismas» como relación con lo infinitamente otro no es teológico, por más que sólo él puede fundar seguidamente el discurso teológico que hasta ahora ha «tratado imprudentemente en términos de ontología la idea de la relación entre Dios y la criatura» (TI). En el retorno a las cosas mismas se encontraría el fundamento de la metafísica —en el sentido de Levinas—, raíz común del humanismo y de la teología: la semejanza entre el hombre y Dios, el rostro del hombre y la Faz de Dios. «... El Otro se asemeja a Dios» (*ibíd.*). A través del pasaje de esta semejanza, la palabra del hombre puede re-montar hacia Dios, *analogía* casi inaudita que es el movimiento mismo del discurso de Levinas sobre el discurso. Analogía como diálogo con Dios: «El Discurso es discurso con Dios... La metafísica es la esencia de este lenguaje con Dios». Discurso con Dios y no en Dios como *participación*. Discurso con Dios y no sobre Dios y sus atributos como teología. Y la disimetría de mi relación con el otro, esta «curvatura del espacio inter-subjetivo significa la intención divina de toda verdad». Aquélla «es, quizás, la presencia misma de Dios». Presencia como separación, presencia-ausencia, ruptura una vez más con Parménides, Espinosa y

---

26. Acerca del tema de la altura de Dios en sus relaciones con la posición tendida del niño o del hombre (por ejemplo en su lecho de enfermo o de muerte), acerca de las relaciones de la *clínica* y la *teología*, cf. por ejemplo, Feuerbach, *op. cit.*, p. 233.

Hegel, la única que puede consumar «la idea de creación *ex nihilo*». Presencia como separación, presencia-ausencia como semejanza, pero semejanza que no es la «marca ontológica» del obrero imprimida en su obra (Descartes) o en «seres creados a su imagen y semejanza» (Malebranche),[27] semejanza que no se deja comprender ni en términos de comunión o de conocimiento, ni en términos de participación o de encarnación. Semejanza que no es ni el signo ni el efecto de Dios. Ni el signo ni el efecto exceden lo Mismo. Estamos «en la Huella de Dios». Proposición que corre el riesgo de ser incompatible con toda alusión a «la presencia misma de Dios». Proposición ya dispuesta a convertirse en ateísmo: ¿y si Dios fuera un *efecto de huella*? ¿Si la idea de la presencia divina (vida, existencia, parousía, etc.), si el nombre de Dios no fuera más que el movimiento de borrarse la huella en la presencia? Se trata de saber si la huella permite pensar la presencia en su sistema o si es el orden inverso el verdadero. Y es, sin duda, el *orden verdadero*. Pero es precisamente el *orden de la verdad* lo que está en cuestión aquí. El pensamiento de Levinas se contiene entre estos dos postulados.

La Faz de Dios se sustrae para siempre al mostrarse. Así se ven reunidas en la unidad de su significación metafísica, en el corazón de la experiencia puesta al desnudo por Levinas, las diversas evocaciones de la Faz de Yahvéh, al que no se nombra nunca, desde luego, en *Totalidad e infinito*. La cara de Yahvéh es la persona *total* y la presencia *total* de «el Eterno hablando cara a cara con Moisés», pero que le dice también: «No podrás ver mi cara, pues el hombre no puede verme y seguir viviendo... te tenderás en la roca. Cuando pase mi gloria, te meteré en una hendidura de la roca, y te cubriré con mi mano hasta que haya pasado. Y cuando retire mi mano, me verás por la espalda, pero mi cara no se podrá ver» (Éxodo). La cara de Dios, que ordena ocultándose, es a la vez más y menos rostro que los rostros. De ahí, quizás, a pesar de las precauciones, esta complicidad equívoca entre teología y metafísica en *Totalidad e infinito*. ¿Suscribiría Levinas esta frase infinitamente ambigua de *El libro de las preguntas* de E. Jabès:

«Todos los rostros son el Suyo; por eso ÉL no tiene rostro»?

El rostro no es ni la cara de Dios ni la figura del hombre: es

---

27. Habría que interrogar aquí a Malebranche, que se debate también con el problema de la luz y de la cara de Dios (cf. sobre todo *X Eclaicissement*).

su semejanza. Una semejanza, sin embargo, que tendremos que pensar antes de, o sin, la ayuda de lo Mismo.[28]

III. **Diferencia y escatología**

Las cuestiones cuyo principio vamos a intentar indicar ahora son todas ellas, en sentidos diversos, cuestiones de lenguaje: cuestiones de lenguaje y la cuestión del lenguaje. Pero si nuestro comentario no ha sido demasiado infiel, se debe estar convencido ya de que no hay nada en el pensamiento de Levinas que no se encuentre por sí mismo implicado en tales cuestiones.

De la polémica originaria

Digámoslo en primer lugar para asegurarnos: el camino de pensamiento de Levinas es de tal índole que todas nuestras cuestiones pertenecen ya a su diálogo interno, se desplazan dentro de su discurso, y se limitan a escucharlo, a distancias y en sentidos múltiples.

A. Así, por ejemplo, *De la existencia al existente* y *El tiempo y lo otro* habían proscrito, al parecer, la «lógica del género» y las categorías de lo Mismo y de lo Otro. Éstas carecían de la originalidad de la experiencia a la que Levinas quería reconducirnos: «Al cosmos que es el mundo de Platón se opone el mundo del espíritu donde las implicaciones del eros no se reducen a la lógica del género en que el yo se sustituye por lo *mismo* y el otro por *lo otro*». Ahora bien, en *Totalidad e infinito*, donde vuelven a estar en vigor las categorías de lo Mismo y de lo Otro, la *vis demostrandi* y la energía de ruptura con la tradición es precisamente la adecuación del Yo a lo Mismo, y de El Otro a lo Otro. Aun sin servirse de estos mismos términos, Levinas nos había puesto en guardia a menudo contra la confusión de la *identidad*

---

28. No iremos más allá de este esquema. Sería vano pretender entrar aquí en las descripciones consagradas a la interioridad, la economía, el gozo, la habitación, lo femenino, el Eros, a todo lo que se propone bajo el título de *Más allá del rostro*, y cuya situación merecería sin duda algunas cuestiones. Estos análisis no son solamente una incansable e interminable destrucción de la «lógica formal»; son tan finas y tan libres con respecto a la conceptualidad tradicional que un comentario de algunas páginas los traicionaría desmesuradamente. Bástenos saber que dependen, aun sin ser deducidos de ella, pero regenerándola incesantemente, de la matriz conceptual que acabamos de diseñar.

y de la *ipseidad*, del Mismo y del Yo: *idem* e *ipse*. Esta confusión, que de alguna manera está inmediatamente ejercida por los conceptos griego de *autós* y alemán de *selbst*, no puede producirse tan espontáneamente en francés, y vuelve a ser no obstante, a pesar de las advertencias anteriores, una especie de axioma silencioso en *Totalidad e infinito*.[29] Lo hemos visto: según Levinas no habría diferencia interior, alteridad fundamental y autóctona en el yo. Si la interioridad, el secreto, la separación originaria habían permitido, un poco antes, romper con el uso clásico de las categorías griegas de lo Mismo y de lo Otro, la amalgama de lo Mismo y del Yo (vuelto homogéneo, y homogéneo al concepto como a la totalidad finita) permite ahora envolver en la misma condena a las filosofías griegas y a las filosofías más modernas de la subjetividad, las más preocupadas en distinguir, como Levinas en otro tiempo, el Yo de lo mismo, y el Otro de lo otro. Si no se estuviera atento a este doble movimiento, a este progreso que parece impugnar su propia condición y su primera etapa, se dejaría escapar la originalidad de esta protesta contra el concepto, el estado y la totalidad: esta protesta no se eleva, como es el caso generalmente, en nombre de la existencia subjetiva, sino contra ella. A la vez contra Hegel y contra Kierkegaard.

Levinas nos pone en guardia con frecuencia contra la confusión —tan tentadora— de su antihegelianismo con un subjetivismo o un existencialismo de estilo kierkegaardiano que seguirían siendo, según él, egoísmos violentos y pre-metafísicos: «No soy yo el que me niego al sistema, como pensaba Kierkegaard, es el Otro» (TI). Pero ¿no puede apostarse que Kierkegaard habría sido sordo a esa distinción? ¿Y que habría protestado a su vez contra esta conceptualidad? Habría hecho notar quizás que es en tanto que existencia subjetiva como el Otro se niega al sistema. El Otro no es yo, sin duda —¿y quién lo ha sostenido alguna vez?—, pero es *un* Yo, cosa que Levinas tiene que suponer para sostener su propósito. Este paso de Mí al Otro como a *un Yo* es el paso a la *egoidad* esencial, no empírica, de la existencia subjetiva *en general*. El filósofo Kierkegaard no aboga *solamente* en favor de Sören Kierkegaard («grito egoísta de la subjetividad preocupada todavía de la felicidad o de la salud de Kierkegaard»), sino en favor de la existencia subjetiva en general (expresión no

---

29. Acerca de estos temas decisivos de la identidad, de la ipseidad y de la igualdad, para confrontar a Hegel y Levinas, cf. especialmente J. Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit*, t. I, pp. 147 y ss. y Heidegger, *Identität und Differenz*.

contradictoria), y por eso su discurso es filosófico y no depende del egoísmo empírico. El nombre de un sujeto filosófico, cuando dice *Yo*, es siempre, de una cierta manera, un pseudónimo. Esto es una verdad que Kierkegaard ha asumido de manera sistemática, aun protestando contra la «posibilitación» de la existencia individual por la esencia. Es la esencia de la existencia subjetiva lo que rechaza el concepto. Esta esencia de la existencia subjetiva ¿no está presupuesta por el respeto del Otro, que no puede ser lo que es —el Otro— más que en tanto que existencia subjetiva? Para rechazar la noción kierkegaardiana de existencia subjetiva, Levinas tendría, pues, que desechar incluso la noción de *esencia* y de *verdad* de la existencia subjetiva (de Mí, y en primer término del Yo del Otro). Lo que estaría, por otra parte, en la lógica de la ruptura con la fenomenología y la ontología. Lo menos que se puede decir es que Levinas no lo hace, y no puede hacerlo sin renunciar al discurso filosófico. Y si se quiere intentar, *a través* del discurso filosófico del que es imposible desprenderse totalmente, una penetración hacia su más allá, no hay oportunidad de conseguirlo *dentro del lenguaje* (Levinas reconoce que no hay pensamiento antes del lenguaje y fuera de él) más que planteando *formalmente* y *temáticamente el problema de las relaciones entre la pertenencia y la abertura (percée)*, el *problema de la clausura*. Formalmente, es decir, lo más actualmente posible y de la manera más formal, la más formalizada: no en una *lógica*, dicho de otro modo en una filosofía, sino en una descripción inscrita, en una inscripción de las relaciones entre lo filosófico y lo no-filosófico, en una especie de *gráfica* inaudita, dentro de la cual la conceptualidad filosófica no tendría ya más que una *función*.

Añadamos, para hacerle *justicia*, que Kierkegaard tenía alguna idea de la irreductibilidad de lo Completamente-Otro, no en el más acá egoísta y estético, sino en el más allá religioso del concepto, por el lado de un cierto Abraham. A su vez, puesto que hay que ceder la palabra al Otro, ¿no habría visto en la Ética, momento de la Categoría y de la Ley, el olvido, en el anonimato, de la subjetividad y de la religión? El momento ético es a sus ojos el hegelianismo mismo, y lo dice expresamente. Lo que no le impide reafirmar la ética en la ética, y reprochar a Hegel no haber constituido una moral. Es verdad que la Ética en el sentido de Levinas es una Ética sin ley, sin concepto, que sólo guarda su pureza no-violenta antes de su determinación en conceptos y leyes. Esto no es una objeción: no olvidemos que Levinas no quiere proponernos leyes o reglas morales, no quiere determinar *una* moral, sino la esencia de la relación ética en general. Pero en

la medida en que esta determinación no se da como *teoría* de la Ética, se trata de una Ética de la Ética. En ese caso, es, quizás, grave, que no pueda dar lugar a una ética determinada, a leyes determinadas, sin negarse y olvidarse a sí misma. Por otra parte, esta Ética de la Ética ¿está más allá de toda ley? ¿No es una Ley de las leyes? Coherencia que rompe la coherencia del discurso sostenido contra la coherencia. Concepto infinito, oculto en la protesta contra el concepto.

Si bien la proximidad con Kierkegaard se nos ha impuesto con frecuencia, a pesar de las advertencias del autor, lo cierto es que sentimos que, en lo esencial, y según su inspiración primera, la protesta de Levinas contra el hegelianismo es extraña a la de Kierkegaard. En cambio, una confrontación del pensamiento de Levinas con el anti-hegelianismo de Feuerbach y sobre todo de Jaspers, con el anti-husserlianismo, además, de este último debería encontrar, nos parece, convergencias y afinidades más profundas, que la meditación de la huella confirmaría de nuevo. Hablamos aquí de convergencias, y no de influencia; primero, porque no es claro para nosotros el sentido filosófico de esa noción; y luego, porque Levinas no hace en ningún lugar, que sepamos, alusión alguna a Feuerbach y a Jaspers.

Pero ¿por qué, al intentar este paso tan difícil más allá del debate —que es también una complicidad— entre el hegelianismo y el anti-hegelianismo, recurre Levinas a categorías que parecía haber rehusado previamente?

No estamos denunciando aquí una incoherencia de lenguaje o una contradicción de sistema. Nos preguntamos acerca del sentido de una necesidad: la de instalarse en la conceptualidad tradicional para destruirla. ¿Por qué se le ha impuesto finalmente a Levinas esta necesidad? ¿Es extrínseca? ¿Afecta sólo a un instrumento, a una «expresión» que podría ponerse entre comillas? ¿O bien oculta, esa necesidad, algún recurso indestructible e imprevisible del logos griego? ¿Una especie de potencia ilimitada de envolvimiento en la que quien quisiera rechazarlo quedaría siempre ya *sorprendido*?

B. Por la misma época, Levinas había abandonado el concepto de *exterioridad*. Éste hacía una referencia a la unidad clarificada del espacio que neutralizaba la alteridad radical: relación con lo otro, relación de los Instantes unos con otros, relación con la muerte, etc., que no son relaciones de un Dentro

con un Fuera. «La relación con lo otro es una relación con un Misterio. Es su exterioridad, o más bien su alteridad, pues la exterioridad es una propiedad del espacio y hace volver al sujeto a sí mismo a través de la luz, lo que constituye enteramente su ser» (TA). Ahora bien, *Totalidad e infinito,* subtitulado *Ensayo sobre la exterioridad,* no sólo usa con abundancia la noción de exterioridad. Levinas pretende además mostrar así que la *verdadera* exterioridad no es espacial, que hay una exterioridad absoluta, infinita —la de lo Otro— que no es espacial, pues el espacio es el lugar de lo Mismo. Lo que quiere decir que el Lugar es siempre lugar de lo Mismo. ¿Por qué hay que seguir sirviéndose de la palabra «exterioridad» (que, si tiene un sentido, si no es una *x* algebraica, hace referencia obstinadamente hacia el espacio y la luz) para significar una relación no-espacial? Y si toda «relación» es espacial, ¿por qué hay que designar de nuevo como «relación» (no-espacial) el respeto que absuelve lo Otro? ¿Por qué hay que *anular* esta noción de exterioridad sin borrarla, sin dejarla ilegible, diciendo que su verdad es su no-verdad, que la *verdadera* exterioridad no es espacial, es decir, no es exterioridad? Que haya que decir *en* el lenguaje de la totalidad el *exceso* de lo infinito sobre la totalidad, que haya que decir lo Otro en el lenguaje de lo Mismo, que haya que pensar la *verdadera* exterioridad como no-*exterioridad,* es decir, de nuevo a través de la estructura Dentro-Fuera y la metáfora espacial, que haya que habitar todavía la metáfora en ruina, vestirse con los jirones de la tradición y los harapos del diablo: todo esto significa, quizás, que no hay logos filosóficos que no deba *en primer término* dejarse expatriar en la estructura Dentro-Fuera. Esta deportación fuera de su lugar hacia el Lugar, hacia la localidad espacial, esta *metáfora* sería congénita de tal logos. Antes de ser un procedimiento retórico en el lenguaje, la metáfora sería el surgimiento del lenguaje mismo. Y la filosofía no es más que ese lenguaje; no puede otra cosa, en el mejor de los casos, y en un sentido insólito de la expresión, que *hablarlo,* decir la metáfora *misma,* y esto consiste en *pensar*la en el horizonte silencioso de la no-metáfora: el Ser. Espacio como herida y finitud de nacimiento (*del* nacimiento), sin el que ni siquiera podría inaugurarse el lenguaje, ni tendría que hablarse de exterioridad, verdadera o falsa. Se puede, pues, al usarlo, *usar* las palabras de la tradición, frotarlas como una vieja moneda gastada y devaluada, se puede decir que la verdadera exterioridad es la no-exterioridad sin ser la interioridad, se puede escribir con tachaduras y tachaduras de tachaduras: la tachadura escri-

be, sigue dibujando en el espacio. No se borra la sintaxis del Lugar, cuya inscripción arcaica no es legible *sobre* el metal del lenguaje: es ese metal mismo, su dureza demasiado sombría, y su brillo demasiado luminoso. Lenguaje, hijo de la tierra y el sol: escritura. Para separarlo de la exterioridad y de la interioridad, para separarlo de la separación, sería un vano intento olvidar las palabras «dentro», «fuera», «exterior», «interior», etc., ponerlas fuera de juego por decreto: no se reencontraría un lenguaje sin ruptura de espacio, lenguaje aéreo o acuático en el que la alteridad, por otra parte, con todavía mayor seguridad, quedaría perdida. Pues las significaciones que irradian a partir del Dentro-Fuera, de la Luz-Noche, etc., no solamente habitan las palabras proscritas: están alojadas, en persona o por poderes, en el corazón de la conceptualidad misma. Esto obedece a que aquéllas no significan una inmersión *en* el espacio. La estructura Dentro-Fuera o Día-Noche no tiene ningún sentido *en* un espacio puro abandonado a sí mismo y des-orientado. Aquélla surge a partir de un origen *comprendido*, de un oriente *inscrito*, que no están ni en ni fuera del espacio. Este texto de la mirada es *también* el de la palabra. Se le puede llamar, pues, Rostro. Pero entonces no cabe ya esperar separar el lenguaje y el espacio, hacer el vacío del espacio en el lenguaje o sustraer la palabra a la luz, hablar mientras que una Mano oculta la Gloria. Por más que se exile tal o cual palabra («dentro», «fuera», «exterior», «interior», etc.), por más que se quemen o se encierren las letras de luz, el lenguaje, todo el lenguaje se ha despertado ya como caída en la luz. Es decir, si se prefiere, que se levanta con el sol. Incluso si «no se nombra el sol, [...] su potencia está entre nosotros» (Saint-John Perse). Decir que la exterioridad infinita de lo Otro *no* es espacial, es *no*-exterioridad y *no*-interioridad, no poderla designar de otra manera que por vía negativa, ¿no es eso reconocer que lo infinito (también él designado en su positividad actual por vía negativa: in-finito) no se dice? ¿No viene a ser esto reconocer que la estructura «dentro-fuera», que es el lenguaje mismo, marca la finitud originaria de la palabra y de lo que sobreviene a la palabra? Ninguna lengua filosófica podrá jamás reducir esta naturalidad de la praxis espacial en el lenguaje; y habría que meditar la unidad de lo que Leibniz ditinguía bajo los nombres de «lenguaje civil» y «lenguaje científico» o filosófico. Habría que meditar aquí con más paciencia esta complicidad irreductible, a pesar de todos los esfuerzos retóricos del filósofo, entre el lenguaje de la vida cotidiana y el lenguaje filosófico;

mejor, entre ciertas lenguas históricas y el lenguaje filosófico. Una cierta naturalidad que no se puede desarraigar, una cierta ingenuidad originaria del lenguaje filosófico podría llegar a verificarse a propósito de cada concepto especulativo (salvo, sin duda, a propósito de esos no-conceptos que son el nombre de *Dios* y el verbo *Ser*). El lenguaje filosófico pertenece a un sistema de lengua(s). Lo que viene a ser así importado en la especulación a través de esa ascendencia no-especulativa es siempre una cierta equivocidad. En la medida en que ésta es originaria e irreductible, es necesario quizás que la filosofía asuma esta equivocidad, la piense y se piense en ella, que acoja la duplicidad y la diferencia en la especulación, en la pureza misma del sentido filosófico. Nadie lo ha intentado más profundamente, nos parece, que Hegel. Habría que rehacer para cada concepto, sin usar ingenuamente la categoría de la suerte, la predestinación feliz o el reencuentro fortuito, lo que Hegel hace para la noción alemana de la *Aufhebung*, cuya equivocidad y presencia en la lengua alemana juzga *regocijantes*: «*Aufheben* tiene en la lengua alemana un doble sentido; el de conservar, guardar, y el de hacer cesar, *poner término*. Conservar tiene por otro lado una significación negativa... Lexicológicamente, estas dos determinaciones del *Aufheben* pueden considerarse como dos *significaciones* de la palabra. Pero es algo sorprendente que una lengua haya llegado hasta el punto de utilizar una sola y misma palabra para dos determinaciones contrapuestas. Para el pensamiento especulativo es *regocijante* encontrar [la cursiva es nuestra] en la lengua palabras que tienen en sí mismas un sentido especulativo, y la lengua alemana posee muchas de tales palabras» (*Ciencia de la lógica*, I, 93 y 94). En las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Hegel nota, así, que, «en nuestra lengua», la unión de dos significaciones (*historia rerum gestarum* y *res gestae*) en la palabra *Geschichte* no es una «simple contingencia exterior».

Así pues, si no puedo designar la alteridad irreductible (infinita) del otro más que a través de la negación de la exterioridad espacial (finita), es quizás que su sentido es finito, no es positivamente infinito. Lo infinitamente otro, la infinitud de lo Otro no es lo Otro *como* infinitud positiva, Dios o semejanza con Dios. Lo infinitamente otro no sería lo que es, otro, si fuera infinitud positiva y si no guardase en él la negatividad de lo in-definido, del *ápeiron*. ¿No significa «infinitamente otro» en primer lugar aquello cuyo final no puedo alcanzar, a pesar de un trabajo y una experiencia interminables? ¿Se puede respe-

tar al Otro como Otro, y expulsar fuera de la trascendencia, como quisiera Levinas, la negatividad, el trabajo? Lo infinitamente positivo (Dios), si estas palabras tienen un sentido, no puede ser infinitamente Otro. Si se piensa, como Levinas, que lo Infinito positivo tolera o incluso exige la alteridad infinita, hay que renunciar, entonces, a todo lenguaje, y en primer lugar a la palabra *infinito* y a la palabra *otro*. Lo infinito no se entiende como Otro más que bajo la forma de lo in-finito. Desde el momento en que se quiera pensar lo Infinito como plenitud positiva (polo de la trascendencia no-negativa de Levinas), lo Otro se hace impensable, imposible, indecible. Es quizás hacia ese impensable-imposible-indecible hacia lo que nos llama Levinas más allá del Ser y del Logos (de la tradición). Pero esta llamada *no debe poder ni pensarse ni decirse*. En todo caso, el que la plenitud positiva del infinito clásico no pueda traducirse en el lenguaje más que traicionándose mediante una palabra negativa (in-finito) sitúa quizás el punto en que con mayor profundidad el pensamiento rompe con el lenguaje. Ruptura que, en adelante, resonará a través de todo el lenguaje. Por eso los pensamientos modernos que no quieren distinguir ni jerarquizar el pensamiento y el lenguaje son esencialmente, por cierto, pensamientos de la finitud originaria. Pero entonces deberían abandonar la palabra «finitud», prisionera para siempre del esquema clásico. ¿Es eso posible? Y ¿qué significa *abandonar* una noción clásica?

Lo otro no puede ser lo que es, infinitamente otro, más que en la finitud y la mortalidad (la mía *y* la suya). Desde que accede al lenguaje, sin duda, y sólo entonces, y sólo si la palabra *otro* tiene un sentido, pero ¿no nos ha enseñado Levinas que no se piensa antes del lenguaje? Por eso nuestras cuestiones inquietarían ciertamente menos a un infinitismo clásico, de tipo cartesiano, por ejemplo, que disociaba el pensamiento y el lenguaje, para el que éste no iría nunca tan deprisa y tan lejos como aquél. No sólo le inquietarían menos estas cuestiones, éstas podrían ser las suyas. De otro modo: querer neutralizar el espacio en la descripción de lo Otro, para liberar así la infinitud positiva, ¿no es neutralizar la finitud esencial de un rostro (mirada-palabra) que *es cuerpo* y no, en ello insiste Levinas bastante, metáfora corporal de un pensamiento etéreo? Cuerpo, es decir, *también* exterioridad, localidad en el sentido plenamente espacial, literalmente espacial de esta palabra; punto cero, origen del espacio, ciertamente, pero origen que no tiene ningún sentido antes del *de*, que no puede ser separado de la

genitividad y del espacio que engendra y orienta: origen *inscrito*. La *inscripción* es el origen inscrito: trazado, y desde entonces *inscrito en* un sistema, en una figura que no domina ya. Sin lo que no habría ya cuerpo propio. Si el rostro del Otro no fuera *también, irreductiblemente,* exterioridad espacial, habría que seguir distinguiendo el alma y el cuerpo, el pensamiento y la palabra; o, en todo caso, entre un verdadero rostro, no espacial, y su máscara o su metáfora, su figura espacial. Se vendría abajo así toda la Metafísica del Rostro. Una vez más, esta cuestión puede proceder tanto de un infinitismo clásico (dualismo del pensamiento y del lenguaje, pero también del pensamiento y del cuerpo) como del pensamiento más moderno de la finitud. Esta extraña alianza dentro de la cuestión significa quizás que, en la filosofía y en el lenguaje, en el *discurso filosófico* (suponiendo que haya otros), no se podría salvar *a la vez* el tema de la infinitud positiva y el tema del rostro (unidad no metafórica del cuerpo, de la mirada, de la palabra y del pensamiento). No nos parece que pueda pensarse esta última unidad más que en el horizonte de la alteridad infinita (indefinida) como horizonte irreductiblemente *común* de la Muerte y del Otro. Horizonte de la finitud o finitud del horizonte.

Pero esto sucede, lo repetimos, *en el discurso filosófico,* en el que el pensamiento de la Muerte *misma* (sin metáfora) y el pensamiento de lo Infinito positivo no han podido entenderse jamás. Si el rostro *es cuerpo,* es mortal. La alteridad infinita como muerte no puede conciliarse con la alteridad infinita como positividad y presencia (Dios). La trascendencia metafísica no puede ser a la vez trascendencia hacia lo Otro como Muerte y hacia lo Otro como Dios. A menos que Dios quiera decir Muerte, lo cual, después de todo, no ha sido nunca *excluido* sino por el conjunto de la filosofía clásica, en cuyo interior lo entendemos como Vida y Verdad de lo Infinito, de la Presencia positiva. Pero ¿qué significa esta *exclusión* sino la exclusión de toda *determinación* particular? ¿Y que Dios *no* es *nada* (determinado), no es ninguna vida porque es *todo*?; que es, pues, a la vez el Todo y la Nada, la Vida y la Muerte. Lo que significa que Dios es o aparece, *es nombrado* en la diferencia entre el Todo y la Nada, la Vida y la Muerte, etc. En la diferencia y en el fondo como la Diferencia misma. Esta diferencia es lo que se llama la Historia. Dios está *inscrito* en ella.

Se dirá que es contra ese discurso filosófico contra lo que se levanta precisamente Levinas. Pero en ese combate, está ya privado de la mejor arma: el menosprecio del discurso. En

efecto, ante las clásicas dificultades de lenguaje que evocamos, Levinas no puede disponer de los recursos clásicos. Al enfrentarse con problemas que habían sido ya tanto los de la teología negativa como los del bergsonismo, no se arroga el derecho de hablar como ellos en un lenguaje resignado a su propia decadencia. La teología negativa se pronunciaba en una palabra que se sabía caída, finita, inferior al logos como entendimiento de Dios. Sobre todo no era posible un Discurso con Dios en el cara a cara y el aliento con aliento de dos palabras, libres, a pesar de la humildad y la altura, romper o emprender el intercambio. De manera análoga, Bergson tenía derecho a anunciar la intuición de la duración y a denunciar la espacialización intelectual en un lenguaje entregado al espacio. No se trataba de salvar sino de destruir el discurso en la «metafísica», «ciencia que pretende prescindir de los símbolos» (Bergson). La multiplicación de las metáforas antagonistas se empleaba metódicamente en esta autodestrucción del lenguaje e invitaba a la intuición metafísica silenciosa. Al haberse definido el lenguaje como residuo histórico, no había ninguna incoherencia en utilizarlo, mal que bien, para denunciar su propia traición, y abandonarlo luego a su insuficiencia, desecho retórico, *palabra perdida para la metafísica*. Como la teología negativa, una filosofía de la comunión intuitiva se arrogaba (con razón o sin ella, eso es otro problema) el derecho de atravesar el discurso filosófico como un elemento extraño. Pero ¿qué sucede cuando ya no se dispone de ese derecho, cuando la posibilidad de la metafísica es posibilidad de la palabra? ¿Cuando la responsabilidad metafísica es responsabilidad del lenguaje porque «el pensamiento consiste en hablar» (TI) y la metafísica es un lenguaje con Dios? ¿Cómo pensar lo Otro si esto no se dice más que como exterioridad y a través de la exterioridad, es decir, la no-alteridad? ¿Y si la palabra que debe instaurar y mantener la separación absoluta está por esencia enraizada en el espacio que ignora la separación y la alteridad absolutas? Si, como dice Levinas, sólo el discurso puede ser justo (y no el contacto intuitivo) y si, por otra parte, todo discurso retiene esencialmente el espacio y lo Mismo en él, ¿no significa eso que el discurso es originalmente violento? ¿Y que la guerra habita el logos filosófico, únicamente dentro del cual, sin embargo, puede declararse la paz? La distinción entre discurso y violencia[30] sería

30. Pensamos aquí en la distinción, común en particular a Levinas y a E. Weil, entre discurso y violencia. No tiene el mismo sentido en uno y en otro.

siempre un horizonte inaccesible. La no-violencia sería el telos y no la esencia del discurso. Se dirá quizás que algo así como el discurso tiene su esencia en su telos y la presencia de su presente en su porvenir. Cierto, pero con la condición de que su porvenir y su telos sean no-discurso: la paz como un *cierto* silencio, un cierto más allá de la palabra, una cierta posibilidad, un cierto horizonte silencioso de la palabra. Y el telos ha tenido siempre la forma de la presencia, aunque fuese de una presencia futura. Sólo hay guerra después de la abertura del discurso, y la guerra sólo se extingue con el final del discurso. La paz, como el silencio, es la vocación extraña de un lenguaje llamado fuera de sí por sí. Pero como el silencio *finito* es también el elemento de la violencia, el lenguaje no puede jamás sino tender indefinidamente hacia la justicia reconociendo y practicando la guerra en sí mismo. Violencia contra la violencia. *Economía* de violencia. Economía que no puede reducirse a lo que Levinas apunta bajo esta palabra. Si la luz es el elemento de la violencia, hay que batirse contra la luz con otra cierta luz para evitar la peor violencia, la del silencio y la de la noche que precede o reprime el discurso. Esta *vigilancia* es una violencia escogida como la violencia menor por una filosofía

---

Levinas lo advierte de paso y, rindiendo homenaje a E. Weil por «el empleo sistemático y vigoroso del término violencia en su oposición al discurso» (DL). Estaríamos tentados de decir un sentido diametralmente opuesto. El discurso que E. Weil reconoce como no-violento es ontología, proyecto de ontología (cf. *Logique de la philosophie*, por ejemplo, pp. 28 y ss. *El nacimiento de la ontología. El discurso*). «El acuerdo entre los hombres se establecerá por sí mismo si los hombres no se ocupan de ellos mismos, sino de lo que es»; su polo es la coherencia infinita y su estilo, al menos, es hegeliano. Esta coherencia en la ontología es la violencia misma para Levinas: el «fin de la historia» no es Lógica absoluta, coherencia absoluta del Logos consigo en sí, no es acuerdo en el Sistema absoluto, sino Paz en la separación, la diáspora de los absolutos. A la inversa, el discurso pacífico según Levinas, el que respeta la separación y rehúsa el horizonte de la coherencia ontológica, ¿no es eso la violencia misma para E. Weil? Esquematicemos: según E. Weil la violencia no será o más bien no sería reducida más que con la reducción de la alteridad o de la voluntad de alteridad. Para Levinas es lo contrario. Pero es que para él la coherencia es siempre finita (totalidad en el sentido que él le da a esa palabra, rehusando toda significación a la noción de totalidad infinita). Para E. Weil es la noción de alteridad la que implica, por el contrario, la finitud irreductible. Pero para los dos, sólo lo infinito es no-violento, y sólo puede anunciarse en el discurso. Habría que interrogar los presupuestos comunes de esta convergencia y de esta divergencia. Habría que preguntarse si la pre-determinación, común a estos dos pensamientos, de la violación y del logos puros, sobre todo de su incompatibilidad, remite a una evidencia absoluta o quizás ya a una época de la historia del pensamiento, de la historia del Ser. Notemos que Bataille se inspira también, en *El erotismo*, en conceptos de E. Weil y lo declara explícitamente.

que se toma en serio la historia, es decir, la finitud; filosofía que se sabe *histórica* de parte a parte (en un sentido que no tolera ni la totalidad finita, ni la infinitud positiva) y que se sabe, como lo dice, en otro sentido, Levinas, *economía*. Pero, una vez más, una economía que para ser historia no puede estar *en su terreno* ni en la totalidad finita, que Levinas llama lo Mismo, ni en la presencia positiva de lo Infinito. La palabra es sin duda la primera derrota de la violencia, pero, paradójicamente, ésta no existía antes de la posibilidad de la palabra. El filósofo (el hombre) *debe* hablar y escribir en esta guerra de la luz en la que se sabe ya desde siempre involucrado, y de la que sabe que no podría escapar más que renegando del discurso, es decir, arriesgando la peor violencia. Por eso este reconocimiento de la guerra en el discurso, reconocimiento que no es todavía la paz, significa lo contrario de un belicismo; del que es bien sabido —¿y quién lo ha mostrado mejor que Hegel?— que su mejor cómplice *dentro de la historia* es el irenismo. *Dentro de la historia*, de la que el filósofo no puede escapar porque no es la historia en el sentido que le da Levinas (totalidad), sino la historia de las salidas fuera de la totalidad, historia como el movimiento mismo de la trascendencia, del exceso sobre la totalidad sin el que ninguna totalidad podría aparecer. La historia no es la totalidad trascendida por la escatología, la metafísica o la palabra. Es la trascendencia misma. Si la palabra es un movimiento de trascendencia metafísica, ella es la historia, y no el más allá de la historia. Es difícil pensar el origen de la historia en una totalidad perfectamente finita (lo Mismo), tanto como, por otra parte, en un infinito perfectamente positivo. Si, en este sentido, el movimiento de trascendencia metafísica es historia, es, todavía, violento, pues, ésta es la evidencia legítima en la que se inspira siempre Levinas, la historia es violencia. La metafísica es *economía*: violencia contra violencia, luz contra luz: la filosofía (en general). De la que se puede decir, trasponiendo la intención de Claudel, que en ella todo «está pintado en la luz como con luz condensada, como el aire que *deviene* escarcha». Este devenir es la guerra. Esta polémica es el lenguaje mismo. Su inscripción.

De la violencia trascendental

Además, al no poder escapar a la ascendencia de la luz, la metafísica supone siempre una fenomenología, en su crítica

misma de la fenomenología, y sobre todo si quiere ser, como la de Levinas, discurso y enseñanza.

A. Esta fenomenología ¿se limita a suponerla como método, como técnica, en el sentido limitado de estas palabras? Sin duda, en el rechazo de la mayor parte de los resultados literales de la investigación husserliana, Levinas se atiene a la herencia del método: «... La presentación y el desarrollo de las nociones empleadas se lo deben todo al método fenomenológico» (TI, DL). Pero la presentación y el desarrollo de las nociones ¿no son más que un vestido del pensamiento? ¿Y puede el método tomarse prestado como un instrumento? ¿No sostenía Levinas, treinta años antes, en la huella de Heidegger, que es imposible aislar el método? Éste alberga siempre, y sobre todo en el caso de Husserl, «una vista anticipada del "sentido" del ser que se aborda» (THI). Levinas escribía entonces: «... No podremos, en consecuencia, separar en nuestra exposición, la teoría de la intuición, como método filosófico, de lo que se podría llamar la *ontología* de Husserl» (THI).

Ahora bien, a lo que remite explícitamente y en última instancia este método fenomenológico es, sería demasiado fácil mostrarlo, a la decisión misma de la filosofía occidental al escogerse, desde Platón, como teoría, como ciencia, es decir, precisamente lo que Levinas querría poner en cuestión mediante los caminos y el método de la fenomenología.

B. Más allá del método, lo que Levinas pretende retener de la «enseñanza esencial de Husserl» (TI) no es sólo la flexibilidad y la exigencia descriptivas, la fidelidad al sentido de la experiencia: es el concepto de intencionalidad. De una intencionalidad ampliada más allá de su dimensión representativa y teorética, más allá de la estructura noético-noemática que Husserl habría reconocido, equivocadamente, como estructura primordial. La represión de lo infinito habría impedido a Husserl acceder a la verdadera profundidad de la intencionalidad como deseo y trascendencia metafísica hacia lo otro más allá del fenómeno o del ser. Esta represión se produciría de dos maneras.

Por *una parte*, en el valor de *adecuación*. En tanto visión e intuición teorética, la intencionalidad husserliana sería adecuación. Ésta agotaría e interiorizaría toda distancia y toda alteridad verdaderas. «La visión es, en efecto, esencialmente una adecuación de la exterioridad a la interioridad: la exterioridad se reabsorbe así en el alma que contempla y, como *idea adecua-*

da, se revela *a priori* resultante de la *Sinngebung*» (TI). Ahora bien, «la intencionalidad, en la que el pensamiento se mantiene como *adecuación* al objeto, no define [...] la consciencia en su nivel fundamental». Sin duda, a Husserl no se le nombra aquí en el momento preciso en que Levinas habla de la intencionalidad como adecuación, y siempre cabe pensar que mediante la expresión «la intencionalidad, en la que el pensamiento se mantiene como *adecuación...*» lo que quiere decir es: «Una intencionalidad tal que, etc., una intencionalidad al menos en la que, etc.». Pero el contexto, otros numerosos pasajes, la alusión a la *Sinngebung* dejan entender claramente que Husserl, en la literalidad de sus textos, no habría sabido reconocer que «todo saber en tanto intencionalidad supone ya la idea de lo infinito, la *inadecuación* por excelencia» (TI). Así, aun suponiendo que Husserl haya presentido los horizontes infinitos que desbordan la objetividad y la intuición adecuada, los habría interpretado, *al pie de la letra*, como «pensamientos que enfocan objetos»: «¡Qué importa si en la fenomenología husserliana, tomada al pie de la letra, estos horizontes insospechados se interpretan, a su vez, como pensamientos que enfocan objetos!» (ya citado).

Por *otra parte*, aun suponiendo que el Cogito husserliano esté abierto a lo infinito, lo estaría, según Levinas, a un infinito-objeto, infinito sin alteridad, falso-infinito: «Si Husserl ve en el cogito una subjetividad sin ningún apoyo fuera de ella, constituye así la idea misma de infinito, y se la da como objeto». El «falso-infinito», sin embargo, expresión hegeliana que Levinas no emplea jamás, nos parece, quizás porque es hegeliana, obsesiona numerosos gestos de denuncia en *Totalidad e infinito*. Como para Hegel, el «falso-infinito» sería para Levinas lo indefinido, la forma *negativa* de lo infinito. Pero como Levinas piensa la alteridad *verdadera* como no-negatividad (trascendencia no-negativa), puede hacer de lo otro el verdadero infinito, y de lo mismo (extrañamente cómplice de la negatividad) el falso-infinito. Lo que habría parecido absolutamente insensato a Hegel (y a toda la metafísica que se expande y se repiensa en él): ¿cómo separar la alteridad de la negatividad, cómo separar la alteridad del «falso-infinito»? ¿Cómo no va a ser el verdadero infinito lo mismo? O a la inversa, ¿cómo no va a ser lo mismo absoluto infinito? Si lo mismo fuera, como lo dice Levinas, totalidad violenta, eso significaría que es totalidad finita, en consecuencia, abstracta, en consecuencia, de nuevo otra que lo otro (que otra totalidad), etc. Lo mismo como totalidad finita no sería lo mismo, sino todavía lo otro. Levinas hablaría de lo

otro bajo el nombre de lo mismo, y de lo mismo bajo el nombre de lo otro, etc. Si la totalidad finita fuera lo mismo, no podría pensarse ni exponerse como tal a sí misma sin volverse otra que sí (esto es la guerra). Si no lo hiciese, no podría entrar en guerra con los otros (con las otras totalidades finitas), ni ser violenta. Desde ese momento, al no ser violenta, no sería lo mismo en el sentido de Levinas (totalidad finita). Al entrar en guerra —y hay guerra— aquélla se piensa, por cierto, como lo otro de lo otro, es decir, que accede a lo otro como otro (sí). Pero, todavía una vez más, ya no es entonces totalidad en el sentido de Levinas. En este lenguaje, que es el único lenguaje de la filosofía occidental, ¿es posible no repetir el hegelianismo, que no es más que ese lenguaje mismo tomando posesión absolutamente de sí?

En estas condiciones, la única posición eficaz para no dejarse envolver por Hegel podría parecer, por el momento, la siguiente: sostener como irreductible el falso-infinito (es decir, en un sentido profundo, la finitud originaria). Es quizás lo que en el fondo hace Husserl al mostrar la irreductibilidad del inacabamiento intencional, en consecuencia, de la alteridad, y que en la medida en que la consciencia-de es irreductible, no podría jamás, por esencia, volverse consciencia-sí mismo, ni concentrarse absolutamente junto a sí en la parousía de un saber absoluto. Pero ¿puede esto *decirse*, se puede pensar el «falso-infinito» como tal (en una palabra, el tiempo), fijarse en él como en la verdad de la experiencia, sin haber dejado *ya* (¡un *ya* que permite pensar el tiempo!) anunciarse, presentarse, pensarse y decirse el *verdadero* infinito, que hay que reconocer, entonces, como tal? Lo que se llama filosofía, que no constituye quizás la totalidad del pensamiento, no puede pensar lo falso, ni siquiera escoger lo falso, sin rendir homenaje a la anterioridad y superioridad de lo verdadero (la relación misma entre lo otro y lo mismo). Esta última cuestión, que bien podría ser la de Levinas a Husserl, demostraría que desde que *habla* contra Hegel, Levinas no puede sino confirmar a Hegel, lo ha confirmado *ya*.

Pero ¿hay un tema más rigurosamente y sobre todo más literalmente husserliano que el de la inadecuación? ¿Y que el del desbordamiento infinito de los horizontes? ¿Quién más que Husserl se ha aplicado obstinadamente en mostrar que la visión era originalmente y esencialmente inadecuación de la interioridad y la exterioridad? ¿Que la percepción de la cosa trascendente y extensa era por esencia y para siempre inacaba-

da? ¿Que la percepción inmanente se producía en el horizonte infinito del flujo de las vivencias (cf. por ejemplo, *Ideas* I, par. 83 y *passim*)? Y sobre todo, ¿quién mejor que Levinas nos ha hecho comprender en primer lugar estos temas husserlianos? No se trata, pues, de recordar que existen, sino de preguntarse si finalmente Husserl ha *resumido* la inadecuación y reducido a la condición de *objetos* disponibles los horizontes infinitos de la experiencia. Dicho sea esto en razón de la interpretación segunda por la que le acusa Levinas.

Nos cuesta trabajo creerlo. En las dos direcciones intencionales de las que acabamos de hablar, la *Idea en el sentido kantiano* designa el desbordamiento infinito de un horizonte, por razón de una necesidad de esencia absoluta, absolutamente principal e irreductible, no podrá *jamás* convertirse él mismo en objeto, o dejarse colmar, *igualar* por una intuición de objeto. Ni siquiera la de un Dios. El horizonte no puede ser él mismo objeto, pues es el recurso inobjetivable de todo objeto en general. La imposibilidad de la adecuación es tan radical que ni la *originariedad* ni la *apodicticidad* de las evidencias son necesariamente adecuaciones (cf. por ejemplo, *Ideas* I, par. 3, *Meditaciones cartesianas*, par. 9, y *passim*). (Esto no implica, claro está, que Husserl ignore ciertas posibilidades de evidencias adecuadas —particulares y fundadas—.) La importancia del concepto de horizonte es precisamente la de no poder *ser objeto* de ninguna constitución, y la de abrir al infinito el trabajo de la objetivación. El cogito husserliano, nos parece, no constituye la idea de infinito. En la fenomenología no hay jamás constitución de horizontes, sino horizontes de constitución. Que la infinitud del horizonte husserliano tenga la forma de la abertura in-definida, que se ofrezca, sin término posible, a la negatividad de la constitución (del trabajo de objetivación), ¿no es eso lo que lo resguarda más seguramente frente a toda totalización, frente a la ilusión de la presencia inmediata de un infinito de plenitud, donde lo otro, de repente, se hace inencontrable? Si la consciencia de la inadecuación infinita con lo infinito (¡e incluso con lo finito!) es lo propio de un pensamiento preocupado por respetar la exterioridad, se ve mal, al menos en este punto, cómo puede separarse Levinas de Husserl. ¿No es la intencionalidad el respeto mismo? ¿La irreductibilidad para siempre de lo otro a lo mismo, pero de lo otro *que aparece como* otro a lo mismo? Pues sin este fenómeno de lo otro como otro no habría respeto posible. El fenómeno del respeto supone el

respeto de la fenomenalidad. Y la ética supone la fenomenología.

En este sentido, la fenomenología es el respeto mismo, el desarrollo, el hacerse-lenguaje del respeto mismo. A eso apuntaba Husserl al decir que a la razón no se la puede distinguir en teórica, práctica, etc. (citado más arriba). Esto no significa que el respeto como ética sea *derivado* de la fenomenología, que suponga a ésta como sus premisas o como un valor anterior o superior. La presuposición de la fenomenología es de un género único. No «manda» sobre nada, en el sentido mundano (real, político, etc.) del mando. Es la neutralización misma de este tipo de mando. Pero no lo neutraliza para sustituirlo por otro. Es profundamente ajena a toda jerarquía. Es decir, que la ética no solamente no se disuelve en la fenomenología, ni se somete a ella; es que encuentra en ella su propio sentido, su libertad y su radicalidad. En cuanto a que los temas de la no-presencia (temporalización y alteridad) son contradictorios con lo que hace de la fenomenología una metafísica de la presencia, que la *trabajan* sin cesar, eso nos parece por otra parte indiscutible, y en ello insistimos en otro lugar.

C. ¿Puede Levinas separarse más legítimamente de Husserl a propósito del teoreticismo y del primado de la consciencia de objeto? No olvidemos que el «primado» que debe considerarse aquí es el del objeto o de la objetividad *en general.* Pero la fenomenología no habría aportado nada, si no hubiese renovado infinitamente, ampliado, flexibilizado esta noción de objeto en general. La jurisdicción última de la evidencia está abierta al infinito, a todos los tipos de objetos posibles, es decir, a todo sentido pensable, es decir, presente a una consciencia en general. Ningún tema (por ejemplo, el que en *Totalidad e infinito* pretende despertar las evidencias éticas a su independencia absoluta, etc.) tendría sentido, ni podría pensarse ni entenderse, si no recurriese a esa capa de la evidencia fenomenológica en general. Basta que el sentido ético sea *pensado* para que Husserl tenga razón. No solamente las definiciones nominales, sino, antes que éstas, las posibilidades de esencia que orientan los conceptos están ya presupuestas cuando se habla de ética, de trascendencia, de infinito, etc. Estas expresiones deben tener un sentido para una consciencia concreta en general, sin lo cual ningún discurso y ningún pensamiento serían posibles. Ese dominio de evidencias absolutamente «previas» es el de la fenomenología trascendental, en la que se enraíza una fenome-

nología de la ética. Este enraizamiento no es *real*, no significa una dependencia real, y sería vano reprocharle a la fenomenología trascendental el ser *de hecho* impotente para engendrar valores o comportamientos éticos (o, lo que viene a ser lo mismo, el poder más o menos directamente reprimirlos). En tanto que todo sentido determinado, todo sentido pensado, todo nóema (por ejemplo, el sentido de la ética) supone la posibilidad de un *nóema en general*, conviene comenzar *de derecho* por la fenomenología trascendental. Comenzar *de derecho* por la posibilidad en general de un nóema, que, recordemos este punto decisivo, no es un momento *real* (*reell*) para Husserl, no tiene ninguna relación real (jerárquica o de otro tipo) con *cualquier otra cosa sea cual sea*: es que cualquier otra cosa sea cual sea no puede pensarse más que en la noematicidad. Esto significa en particular que, a los ojos de Husserl, la ética no podría *de hecho*, en la existencia y en la historia, estar *subordinada* a la neutralización trascendental ni estar de hecho sometida a ésta de ninguna manera. Ni la ética ni, por otra parte, ninguna otra cosa en el mundo. La neutralización trascendental es por principio y según su sentido, extraña a toda facticidad, a toda existencia en general. No es de hecho ni anterior ni posterior a la ética. Ni anterior ni posterior a sea lo que sea.

Se puede hablar, pues, de objetividad ética, de valores o de imperativos éticos como objetos (nóemas) con toda su originalidad ética, sin reducir esta objetividad a ninguna de aquellas que proporcionan por error (pero no es error de Husserl) su modelo a lo que se entiende comúnmente por objetividad (objetividad teorética, política, técnica, natural, etc.). A decir verdad, hay dos sentidos de lo teorético: el sentido corriente, apuntado en particular por la protesta de Levinas; y el sentido más oculto, en el que se contiene el *aparecer* en general, el aparecer de lo no-teorético (en el primer sentido) en particular. En este segundo sentido la fenomenología es por cierto un teoreticismo, pero lo es en la medida en que todo pensamiento y todo lenguaje, de hecho y de derecho, están ligados al teoreticismo. La fenomenología mide esa medida. Sé por un saber teorético (en general) cuál es el sentido de lo no-teorético (por ejemplo, la ética, lo metafísico en el sentido de Levinas) como tal, y lo respeto como tal, como aquello que es, en su sentido. Sostengo una mirada para reconocer lo que no se mira como una cosa, como una fachada, como un teorema. Sostengo una mirada sobre el rostro mismo.

D. Pero es sabido que el desacuerdo fundamental entre Levinas y Husserl no está ahí. Tampoco recae en la ahistoricidad del sentido, que se le reprochaba a Husserl en otro tiempo, y a propósito de lo cual éste «reservaba sorpresas» (como la escatología de Levinas había de sorprendernos al hablarnos, treinta años más tarde, «*más allá de la totalidad* o la historia» [TI]). Lo que supone, una vez más, que la totalidad sea finita (cosa que no está de ningún modo inscrita en su concepto), que la historia como tal pueda ser totalidad finita y que no haya historia más allá de la totalidad finita. Habría que mostrar quizás, como lo sugeríamos más arriba, que la historia es imposible, que no tiene sentido en la totalidad finita, y que es imposible y no tiene sentido en la infinitud positiva y actual; y que se sostiene en la diferencia entre la totalidad y lo infinito, que es precisamente lo que Levinas llama trascendencia y escatología. Un *sistema* no es ni finito ni infinito. Una totalidad estructural, en su propio juego, escapa a esa alternativa. Escapa a la arqueología y a la escatología, y las inscribe en ella misma.

Es a propósito del otro donde el desacuerdo parece definitivo. Lo hemos visto: según Levinas, al hacer del otro, especialmente en las *Meditaciones cartesianas*, un fenómeno del ego, constituido por apresentación analógica a partir de la esfera de pertenencia propia del ego, Husserl habría dejado perder la alteridad infinita del otro y lo habría reducido a lo mismo. Hacer del otro un alter ego, dice con frecuencia Levinas, es neutralizar su alteridad absoluta.

a) Ahora bien, sería fácil mostrar hasta qué punto, en particular en las *Meditaciones cartesianas*, Husserl se muestra cuidadoso en respetar en su significación la alteridad del otro. Para él, se trata de describir cómo el otro *en tanto que otro*, en su alteridad irreductible, se me presenta a mí. Se me presenta a mí, lo veremos más adelante, como no-presencia originaria. Es el otro en tanto que otro lo que es fenómeno del ego: fenómeno de una cierta fenomenalidad irreductible para el ego como ego en general (el eidos ego). Pues es imposible tener un encuentro con el alter ego (incluso en la forma del encuentro[31]

31. En el fondo es a la noción misma de «constitución del alter ego» a lo que Levinas le niega toda dignidad. Diría sin duda, como Sartre: «Se *encuentra* al otro, no se lo constituye» (*L'Être et le Néant*). Eso es entender la palabra «constitución» en un sentido contra el que Husserl previene frecuentemente al lector. La constitución no se opone a ningún encuentro. Desde luego que no crea, ni construye, ni engendra nada: ni la existencia —o el hecho—, lo que es obvio, ni incluso el sentido, lo que es menos evidente, pero igualmente cierto con tal que

que describe Levinas), es imposible respetarlo en la experiencia y en el lenguaje sin que este otro, en su alteridad, *aparezca* a un ego (en general). No se podría ni hablar, ni tendría sentido alguno cualquiera que fuese, de lo completamente-otro, si no hubiese un fenómeno de lo completamente-otro, una evidencia de lo completamente-otro como tal. Nadie ha sido más sensible que Husserl a que el estilo de esa evidencia y de ese fenómeno es irreductible y singular, a que lo que se muestra ahí es una no-fenomenalización originaria. Incluso si no se quiere ni se puede tematizar al otro, *del que* no se habla, sino *al que* se habla, esa imposibilidad y ese imperativo no pueden ser a su vez tematizados ellos mismos (como lo hace Levinas) si no es a partir de un cierto aparecer del otro como otro a un ego. Es de ese *sistema*, de ese aparecer y de esa imposibilidad de tematizar al otro en persona, de lo que nos habla Husserl. Ese es *su* problema: «Aquellos (los otros *ego*) no son, sin embargo, simples representaciones y objetos representados en mí, unidades sintéticas de un proceso de verificación que se desarrolla "en mí", sino precisamente "otros"... sujetos ante este mismo mundo... sujetos que perciben el mundo... y que tienen por eso experiencia de mí, como yo, por mi parte, tengo experiencia del mundo, y en él, de los "otros"» (MC, trad. Levinas). Es ese aparecer del otro como lo que no puedo ser jamás, es esa no-fenomenalidad originaria lo que viene a ser interrogado como *fenómeno intencional* del ego.

b) Pues —y nos atenemos aquí al sentido más manifiesto y más masivamente indiscutible de esta quinta de las *Meditaciones cartesianas*, cuyo curso es tan laberíntico— la afirmación

---

se tomen a este respecto algunas pacientes precauciones; con tal que, sobre todo, se distingan los momentos de pasividad y actividad en la intuición en el sentido husserliano, y ese momento en que la distinción se hace ya imposible. Es decir, en el que toda la problemática que opone «encuentro» a «constitución» no tiene ya sentido, o no tiene más que un sentido derivado y dependiente. Como no podemos entrar aquí en estas dificultades, recordemos simplemente esta puesta en guardia de Husserl, entre tantas otras: «También aquí, como a propósito del *alter ego*, "efectuación de consciencia" (*Bewusstseinleistung*) no quiere decir que yo invente (*erfinde*) y que yo haga (*mache*) esta trascendencia suprema». (Se trata de Dios) (*Lógica formal y lógica trascendental*).

A la inversa, la noción de «encuentro», a la que hay que recurrir necesariamente si se rechaza toda constitución, en el sentido husserliano del término, aparte de estar amenazada por el empirismo, ¿no deja acaso entender que hay un tiempo y una experiencia sin «otro» *antes* del «encuentro»? Cabe imaginar a qué dificultades nos vemos llevados entonces. La prudencia filosófica de Husserl es, a este respecto, ejemplar. Las *Meditaciones cartesianas* subrayan con frecuencia que de *hecho* y *realmente* nada *precede* a la experiencia del otro.

más central de Husserl concierne al carácter *irreductiblemente mediato* de la intencionalidad que apunta al otro como otro. Es evidente, según una evidencia esencial, absoluta y definitiva, que el otro como otro trascendental (otro origen absoluto y otro punto cero en la orientación del mundo) no puede estarme dado jamás de manera originaria y en persona, sino sólo por apresentación analógica. La necesidad de recurrir a la apresentación analógica, lejos de significar una reducción analógica y asimiladora de lo otro a lo mismo, confirma y respeta la separación, la necesidad insuperable de la mediación (no-objetiva). Si yo no fuese hacia el otro por vía de apresentación analógica, si lo alcanzase inmediata y originariamente, en silencio y por comunión con su propia vivencia, el otro dejaría de ser el otro. En contra de las apariencias, el tema de la trasposición apresentativa traduce el reconocimiento de la separación radical de los orígenes absolutos, la relación de los absolutos absueltos y el respeto no-violento del secreto: lo contrario de la asimilación victoriosa.

Los cuerpos, las cosas trascendentes y naturales, son otras en general para mi consciencia. Están fuera y su trascendencia es el signo de una alteridad ya irreductible. Levinas no lo cree, Husserl sí lo cree y cree que «otro» quiere decir ya algo cuando se trata de cosas. Lo cual es tomarse en serio la realidad del mundo exterior. Otro signo de esta alteridad en general, que las cosas comparten en este caso con el otro, es que algo de ellas se oculta también siempre, y no se indica más que por anticipación, analogía y apresentación. Husserl lo dice en la quinta de las *Meditaciones cartesianas*: la apresentación analógica es propia, por una parte, de *toda percepción*. Pero en el caso de lo otro como cosa trascendente, la posibilidad por principio de una presentación originaria y original de la cara oculta está siempre abierta por principio y *a priori*. Esta posibilidad está absolutamente excluida en el caso del otro. La alteridad de la cosa trascendente, aunque sea irreductible ya, no lo es más que por el inacabamiento indefinido de mis percepciones originarias. No tiene, pues, medida común con la alteridad también irreductible del otro, que añade a la dimensión del inacabamiento (el cuerpo del otro en el espacio, la historia de nuestras relaciones, etc.) una dimensión de no-originariedad más profunda, la imposibilidad radical de dar la vuelta para ver las cosas desde el otro lado. Pero sin la primera alteridad, la de los cuerpos (y el otro es también desde un principio un cuerpo), no podría surgir la segunda. Hay que pensar en su

conjunción el sistema de estas dos alteridades, la una inscrita en la otra. La alteridad del otro es, pues, irreductible, por una doble potencia de indefinición. El extraño es infinitamente otro porque por esencia ningún aumento de perspectivas puede ofrecerme la cara subjetiva de su vivencia, *por su lado*, tal como él la vive. Jamás me será dada esa vivencia en su forma original, como sí lo está todo aquello que es *mir eigenes*, aquello que me es *propio*. Esta trascendencia de lo no-propio no es ya la trascendencia del «todo», inaccesible a partir de bosquejos siempre parciales: trascendencia del *Infinito*, no de la *Totalidad*.

Levinas y Husserl están aquí muy próximos. Pero al reconocerle a éste infinitamente otro *como tal* (que aparece como tal) el estatuto de una modificación intencional del ego en general, Husserl se concede el *derecho a hablar* de lo infinitamente otro como tal, da cuenta del origen y de la legitimidad de su lenguaje. Describe el sistema de la fenomenalidad de la no-fenomenalidad. Levinas habla *de hecho* de lo infinitamente otro, pero, al rehusarse a reconocer en ello una modificación intencional del ego —lo que sería para él un acto totalitario y violento— se priva del fundamento mismo y de la posibilidad de su propio lenguaje. ¿Qué le autoriza a decir «infinitamente otro» si lo infinitamente otro no aparece como tal en esa zona a la que llama lo mismo y que es el nivel neutro de la descripción trascendental? Retornar, como al único punto de partida posible, al fenómeno intencional en que el otro aparece como otro y se presta al lenguaje, a *todo lenguaje posible*, es quizás entregarse a la violencia, al menos hacerse cómplice de ella y *dar derecho* —en el sentido crítico— a la violencia del hecho, pero se trata entonces de una zona irreductible de la facticidad, de una violencia originaria, trascendental, anterior a toda elección ética, supuesta, incluso, por la no-violencia ética. ¿Tiene algún sentido hablar de una violencia pre-ética? La «violencia» trascendental a la que estamos aludiendo, en cuanto que esté ligada a la fenomenalidad misma y a la posibilidad del lenguaje, estaría alojada así en la raíz del sentido y del logos, antes incluso de que éste tenga que determinarse como retórica, psicagogia, demagogia, etc.

c) Levinas escribe: «El otro, en tanto que el otro, no es solamente un alter ego. Él es lo que yo no soy» (EE y TA). La «decencia» y la «vida corriente» nos hacen creer equivocadamente que «al otro se le conoce por medio de la simpatía, como otro yo-mismo, como el alter ego» (TA). Eso es exactamente lo que no hace Husserl. Éste pretende solamente reconocerlo como

otro en su forma de ego, en su forma de alteridad que no puede ser la de las cosas en el mundo. Si el otro no fuera reconocido como alter *ego* trascendental, estaría todo él dentro del mundo, y no sería, como yo, origen del mundo. Rehusarse a ver en él un ego en ese sentido es, en el orden ético, el mismo gesto de toda violencia. Si el otro no fuese reconocido como ego, toda su alteridad se vendría abajo. No se puede, pues, parece, sin maltratar sus más permanentes y abiertas intenciones, suponer que Husserl hace del otro yo-mismo (en el sentido fáctico de la palabra), una modificación *real* de *mi vida*. Si el otro fuera un momento real de mi vida egológica, si «la inclusión de otra mónada en la mía» (MC) fuera real, yo la percibiría *originaliter*. Husserl no deja de subrayar que eso es una imposibilidad absoluta. El otro como alter ego significa el otro como otro, irreductible a *mi* ego, precisamente porque es ego, porque tiene la forma del ego. La egoidad del otro le permite decir, como a mí, «ego», y por eso es el otro, y no una piedra o un ser sin palabra *en mi economía real*. Por eso, si se quiere, es rostro, puede hablarme, oírme, y eventualmente mandarme. No sería posible ninguna disimetría sin esta simetría que no forma parte del mundo, y que, al no ser nada real, no impone ningún límite a la alteridad, a la disimetría, por el contrario, la hace posible. Esta disimetría es una *economía* en un sentido nuevo, que sin duda sería también intolerable para Levinas.

Es, a pesar del absurdo lógico de esta formulación, la simetría trascendental de dos asimetrías empíricas. El otro es para mí un ego, del que sé que se relaciona conmigo como con otro. ¿Dónde están mejor descritos estos movimientos que en la *Fenomenología del espíritu*? El movimiento de trascendencia hacia el otro, tal como lo evoca Levinas, no tendría sentido si no comportase, como una de sus significaciones esenciales, que yo me sepa, en mi ipseidad, otro para el otro. Sin lo cual, «Yo» (en general: la egoidad), al no poder ser el otro del otro, no sería nunca víctima de violencia. La violencia de la que habla Levinas sería una violencia sin víctima. Pero como, en la disimetría que aquél describe, el autor de la violencia no podría ser jamás el otro mismo, sino siempre el mismo (ego), y como todos los egos son otros para los otros, la violencia sin víctima sería también una violencia sin autor. Y todas estas proposiciones se pueden invertir sin dificultad. Se advertirá enseguida que, si el Parménides del *Poema* nos permite creer que, por medio de fantasmas históricos interpuestos, se ha prestado varias veces al parricidio, la gran sombra blanca y temible que hablaba al

joven Sócrates sigue sonriendo cuando emprendemos grandes discursos sobre los seres separados, la unidad, la diferencia, lo mismo y lo otro. ¡A qué ejercicios se dedicaría Parménides en los márgenes de *Totalidad e infinito* si intentásemos hacerle entender que *ego* es igual a *mismo* y que lo Otro no es lo que es más que como absoluto, infinitamente otro absuelto de su relación con lo Mismo! Por ejemplo: 1. Lo infinitamente otro, diría quizás, no puede ser lo que es más que si es otro, es decir otro *que. Otro que* debe ser *otro que* yo. Desde ese momento, ya no está absuelto de la relación a un ego. No es ya, pues, infinitamente, absolutamente otro. Ya no es lo que es. Si estuviera absuelto, no sería más lo Otro, sino lo Mismo. 2. Lo infinitamente otro no puede ser lo que es —infinitamente otro— más que no siendo absolutamente lo mismo. Es decir, en particular, siendo otro que sí (no ego). Al ser otro que sí, no es lo que es. No es, pues, infinitamente otro, etc.

Este ejercicio, creemos, no sería en el fondo verbosidad o virtuosidad dialéctica en el «juego de lo Mismo». Significaría que la expresión «infinitamente otro» o «absolutamente otro» no puede decirse y pensarse a la vez. Que lo Otro no puede ser absolutamente exterior[32] a lo mismo sin dejar de ser otro, y que, por consiguiente, lo mismo no es una totalidad cerrada sobre sí, una identidad que juega consigo, con la mera apariencia de la alteridad, dentro de lo que llama Levinas la economía, el trabajo, la historia. ¿Cómo podría haber un «juego de lo Mismo» si la alteridad misma no estuviera ya *dentro de* lo Mismo, en un sentido de la inclusión que la expresión *dentro de* sin duda traiciona? Sin la alteridad *dentro de* lo mismo, ¿cómo podría producirse el «juego de lo Mismo», en el sentido de la actividad lúdica o en el sentido de la dislocación, dentro de una máquina o una totalidad orgánica que *juega* o que *trabaja*? Y podría mostrarse que para Levinas el trabajo, encerrado siempre en la totalidad y la historia, sigue consistiendo fundamentalmente en un juego. Proposición que aceptaremos, con ciertas precauciones, más fácilmente que él.

Reconozcamos, en fin, que somos totalmente sordos ante proposiciones de este tipo: «El ser se produce como múltiple y como escindido en Mismo y en Otro. Esa es su estructura últi-

---

32. O al menos no puede *ser* ni ser sea lo que sea, y es justo la autoridad del ser lo que Levinas rehúsa profundamente. El que su discurso deba aún someterse a la instancia discutida es una necesidad cuya regla hay que intentar inscribir sistemáticamente en el texto.

ma» (TI). ¿Qué es la escisión *del ser entre* lo mismo y lo otro, una escisión *entre* lo mismo y lo otro, y tal que no suponga, al menos, que lo mismo *sea* lo otro de lo otro, y lo otro lo mismo que sí? No pensamos sólo en el ejercicio de Parménides jugando con el joven Sócrates. El extranjero de *El sofista*, que parece romper con el eleatismo, como Levinas, en nombre de la alteridad, sabe que la alteridad no se piensa más que como negatividad, no se *dice*, sobre todo, más que como negatividad —lo que Levinas empieza por rechazar— y que, a diferencia del ser, lo otro es siempre relativo, se dice *pros eteron*, lo que no le impide ser un *eidos* (o un *género*, en un sentido no conceptual), es decir, ser lo mismo que sí (suponiendo ya «mismo que sí», como advierte Heidegger en *Identität und Differenz*, precisamente a propósito de *El sofista*, mediación, relación y diferencia: *hékaston heauto tautón*). Por su parte, Levinas se rehusaría a asimilar el otro al *eteron* del que se trata aquí. ¿Pero cómo pensar o decir «el otro» sin la referencia —no decimos la reducción— a la alteridad del *eteron* en general? Desde ese momento esta última noción no tiene ya el sentido restringido que permite *oponer*la simplemente a la de *el otro*, como si aquélla estuviese confinada a la región de la objetividad real o lógica. El *eteron* pertenece aquí a una zona más profunda y más originaria que aquella en la que se despliega esa filosofía de la subjetividad (es decir, de la objetividad) implicada todavía en la noción del otro.

El otro no sería, pues, lo que es (mi prójimo como extraño), si no fuera alter ego. Esa es una evidencia muy anterior a la «decencia» y a los disimulos de la «vida corriente». ¿No trata Levinas la expresión *alter ego* como si *alter* fuera ahí el epíteto de un sujeto real (en un nivel pre-eidético)? ¿Como la modificación accidental, epitética, de mi identidad real (empírica)? Pero la sintaxis trascendental de la expresión *alter ego* no tolera ninguna relación de sustantivo a adjetivo, de absoluto a epíteto, ni en un sentido ni en otro. Ahí está lo que tiene de extraño. Una necesidad que se sostiene en la finitud del sentido: el otro no es absolutamente otro más que en tanto que es un ego, es decir, en cierto modo, lo mismo que yo. A la inversa, lo otro como *res* es a la vez menos otro (no absolutamente otro) y menos «lo mismo» que yo. A la vez más otro y menos otro, lo que significa de nuevo que lo absoluto de la alteridad es lo mismo. Y esta contradicción (en los términos de una lógica formal que Levinas sigue al menos por una vez, puesto que se

niega a llamar al Otro *alter ego*), esta imposibilidad de traducir en la coherencia racional del lenguaje mi relación con el otro, esta contradicción y esta imposibilidad no son signos de «irracionalidad»: son más bien el signo de que no se respira ya más aquí *dentro de* la coherencia del *Logos*, sino que el pensamiento se corta el aliento en la región del origen del lenguaje como diálogo y diferencia. Este origen, como condición concreta de la racionalidad, es cualquier cosa antes que «irracional», pero no podría quedar «comprendida» en el lenguaje. Este origen es una inscripción inscrita.

Además toda reducción del otro a un momento *real* de *mi* vida, su reducción al estado de alter ego-empírico es una posibilidad, o más bien una eventualidad empírica, que se llama violencia, y que presupone las relaciones eidéticas necesarias enfocadas por la descripción husserliana. Por el contrario, acceder a la egoidad del alter ego como a su alteridad misma es el gesto más pacífico que hay.

No decimos absolutamente pacífico. Decimos *económico.* Hay una violencia trascendental y pre-ética, una disimetría (en general), cuya arquía es lo mismo, y que permite ulteriormente la disimetría inversa, la no-violencia ética de la que habla Levinas. En efecto, o bien no hay más que lo mismo, y éste ni siquiera puede aparecer ya, ni ser dicho, ni siquiera ejercer violencia (infinitud o finitud puras); o bien hay lo mismo *y* lo otro, y entonces lo otro no puede ser lo otro —de lo mismo— más que siendo lo mismo (que sí: ego), y lo mismo no puede ser lo mismo (que sí: ego) más que siendo el otro del otro: alter ego. Que yo sea también esencialmente el otro del otro, que lo sepa, he aquí la evidencia de una extraña simetría, cuya huella no aparece por ninguna parte en las descripciones de Levinas. Sin esta evidencia, yo no podría desear (o) respetar al otro en la disimetría ética. Esta violencia trascendental, que no procede de una resolución o de una libertad éticas, de una *manera determinada* de abordar o desbordar al otro, instaura originariamente la relación entre dos ipseidades finitas. En efecto, la necesidad de acceder al sentido del otro (en su alteridad irreductible) a partir de su «rostro», es decir, del fenómeno de su no-fenomenalidad, del tema de lo no-tematizable, dicho de otra manera, a partir de una modificación intencional de mi ego (en general) (modificación intencional de la que Levinas tiene que extraer el sentido de su discurso), la necesidad de hablar del otro como otro o al otro como otro a partir de su aparecer-para-mí-como-lo-que-es: el otro (aparecer que simula su simula-

ción esencial, que lo saca a la luz, lo desnuda y oculta lo que en el otro es lo oculto), esa necesidad a la que ningún discurso podría escapar desde su más temprano origen, esa necesidad es la violencia misma, o más bien el origen trascendental de una violencia irreductible, suponiendo, como decíamos más arriba, que tenga algún sentido hablar de violencia pre-ética. Pues este origen trascendental, como violencia irreductible de la relación con el otro, es al mismo tiempo no-violencia, puesto que abre la relación con el otro. Es una *economía*. Y es ésta la que, por medio de esta abertura, permitirá que ese acceso al otro se determine, en la libertad ética, como violencia o no violencia morales. No se ve cómo la noción de violencia (por ejemplo, como simulación u opresión del otro por lo mismo, noción que Levinas utiliza como cosa obvia, y que significa, sin embargo, ya alteración de lo mismo, del otro en tanto que es lo que es) podría estar determinada con rigor en un nivel puramente ético, sin análisis eidético-trascendental previo de las relaciones entre ego y alter ego en general, entre diversos orígenes del mundo en general. Que lo otro no aparezca como tal más que en su relación con lo mismo, esta evidencia los griegos no tuvieron necesidad de reconocerla en la egología trascendental, que la confirmará más tarde, y es la violencia como origen del sentido y del discurso en el reino de la finitud.[33] La diferencia

---

33. Esta connaturalidad del discurso y la violencia no nos parece que le haya *sobrevenido a* la historia, ni que esté ligada a tal o cual forma de la comunicación, o aun a tal o cual «filosofía». Quisiéramos mostrar aquí que esta connaturalidad pertenece a la esencia misma de la historia, a la historicidad trascendental, noción que sólo puede entenderse aquí en la resonancia de una palabra común —en un sentido que habría todavía que aclarar— a Hegel, Husserl y Heidegger.

La información histórica o etno-sociológica sólo puede aquí venir a confirmar o sostener, a título de ejemplo fáctico, la evidencia eidético-trascendental. Incluso si esta información fuese manejada (recogida, descrita, explicitada) con la mayor prudencia filosófica o metodológica, es decir, incluso si se articula correctamente con la lectura de esencia y respeta todos los niveles de generalidad eidética, aquélla no podría en ningún caso *fundar* ni *demostrar* ninguna necesidad de esencia. Por ejemplo, no estamos seguros de que C. Lévi-Strauss haya tomado esas precauciones, técnicas tanto como trascendentales, cuando, en *Tristes Tropiques*, avanza en medio de muy bellas páginas, «la hipótesis [...] de que la función primaria de la comunicación escrita es facilitar la esclavitud...». Si la escritura —y ya la palabra en general— retiene en sí una violencia esencial, eso no puede «demostrarse» o «verificarse» a partir de «hechos», sea cual sea la esfera en la que se tomen éstos e incluso si la totalidad de los «hechos» pudiera estar disponible en ese dominio. A menudo se ve cómo la práctica descriptiva de las «ciencias humanas» mezcla, en la confusión más *seductora* (en todos los sentidos de esta palabra), la encuesta empírica, la hipótesis inductiva y la intuición de esen-

entre lo mismo y lo otro, que no es una diferencia o una relación entre otras, no tiene ningún sentido en el infinito, salvo si se habla, como Hegel y frente a Levinas, de la inquietud del infinito que se determina y se niega él mismo. La violencia, ciertamente, aparece en el horizonte de una idea del infinito. Pero este horizonte no es el de lo infinitamente otro, sino el de un reino en que la diferencia entre lo mismo y lo otro, la diferancia, no seguiría ya su curso, es decir, de un reino en que la paz no tendría ya sentido. Y en primer lugar porque no habría ya fenomenalidad y sentido en general. Lo infinitamente otro y lo infinitamente mismo, si es que estas palabras tienen un sentido para un ser finito, es lo mismo. Hegel mismo reconocía la negatividad, la inquietud o la guerra en lo infinito absoluto sólo como el movimiento de su propia historia y *a la vista* de un apaciguamiento final en el que la alteridad estaría absolutamente *resumida* si no elevada en la parousía.[34] ¿Cómo interpretar la *necesidad* de *pensar* el *hecho* de lo que existe en primer término *a la vista*, en este caso, de lo que se llama, en general, el fin de la historia? Lo que viene a ser preguntarse qué significa el *pensamiento* de lo otro *como* otro, y si, en este único caso, la luz del «como tal» no es la simulación misma. ¿Único caso? No, hay que invertir los términos: «otro» es el nombre, «otro» es el sentido de esa unidad impensable de la luz y de la noche. Lo que quiere decir «otro» es la fenomenalidad como desaparición. ¿Se trata aquí de una «tercera vía excluida por esas contradictorias» (revelación y simulación, *La huella del otro*)? Pero aquélla no puede aparecer y decirse sino como tercera. Si se la llama «huella», esta palabra no puede surgir sino como una metáfora, cuya elucidación filosófica apelará sin cesar a las «contradictorias». Sin lo cual no aparecería su originalidad —lo que la distingue del *Signo* (palabra escogida convencionalmente por Levinas)—. Ahora bien, *hay que* hacerla aparecer. Y el fenómeno supone su contaminación originaria por el signo.

La guerra es, pues, congénita a la fenomenalidad, es el surgimiento mismo de la palabra y del aparecer. Hegel no se abstiene por azar de pronunciar la palabra «hombre» en la *Fenomenología del espíritu* y describe la guerra (por ejemplo, la

---

cia, sin que se tome ninguna precaución en cuanto al origen y a la función de las proposiciones que se exponen.

34. La alteridad, la diferencia, el tiempo no son *suprimidos* sino *retenidos* por el saber absoluto en la forma de la *Aufhebung*.

dialéctica del Amo y el Esclavo) sin referencia antropológica, en el campo de una ciencia de la *consciencia*, es decir, de la fenomenalidad misma, en la estructura necesaria de su movimiento: ciencia de la experiencia de la consciencia.

Así pues, el discurso, si es originariamente violento, no puede otra cosa que *hacerse violencia*, negarse para afirmarse, hacer la guerra a la guerra que lo instituye sin *poder* jamás, en tanto que discurso, volverse a apropiar de esa negatividad. Sin *deber* volvérsela a apropiar, pues si lo hiciese, desaparecería el horizonte de la paz en la noche (la peor violencia, en tanto pre-violencia). Esta guerra segunda, en cuanto declarada, es la violencia menor posible, la única forma de reprimir la peor violencia, la del silencio primitivo y pre-lógico de una noche inimaginable que ni siquiera sería lo contrario del día, la de una violencia absoluta que ni siquiera sería lo contrario de la no-violencia: la nada o el sin-sentido puros. Así pues, el discurso se elige violentamente contra la nada o el sin-sentido puros y, en la filosofía, contra el nihilismo. Para que la cosa no fuese así, haría falta que la escatología que anima el discurso de Levinas hubiese cumplido ya su promesa, hasta ya no poder siquiera producirse en el discurso como escat*ología* e idea de la paz «más allá de la historia». Haría falta que se hubiese instaurado el «triunfo mesiánico» «pertrechado contra el desquite del mal». Ese triunfo mesiánico, que es el horizonte del libro de Levinas, pero que «desborda su marco» (TI), sólo podría abolir la violencia poniendo en suspenso la diferencia (conjunción u oposición) entre lo mismo y lo otro, es decir, poniendo en suspenso la *idea* de la paz. Pero ese horizonte mismo no puede decirse aquí y ahora (en un presente en general), el fin no puede decirse, la escat*ología* no es posible más que a *través de la violencia*. Esta travesía infinita es lo que se llama la historia. Ignorar la irreductibilidad de esta última violencia es retornar, en el orden del discurso filosófico que no se puede *querer rechazar* sino bajo el riesgo de la *peor violencia*, al dogmatismo infinitista de estilo pre-kantiano que no plantea la cuestión de la responsabilidad de su propio discurso filosófico finito. Es verdad que la delegación de esta responsabilidad en Dios no es una abdicación, pues Dios no es un tercero finito: pensada así, la responsabilidad divina ni excluye ni disminuye la integridad de la mía, la del filósofo finito. Ésta la exige y apela a ella, por el contrario, como su telos o su origen. Pero el *hecho* de la inadecuación de las dos responsabilidades o de esta única responsabilidad con ella misma —la historia o inquietud del infi-

nito— no es todavía un *tema* para los racionalistas pre-kantianos, habría que decir incluso para los pre-hegelianos.

Así serán las cosas mientras no se despeje la evidencia absolutamente principal que es, según los propios términos de Levinas, «esta imposibilidad para el yo de no ser él (mismo)» incluso cuando sale hacia el otro, y sin la que por otra parte no podría salir de sí; «imposibilidad» de la que Levinas afirma con fuerza que «marca lo trágico congénito del yo, el hecho de que esté clavado a su ser» (EE). El hecho, sobre todo, de que lo sabe. Este saber es el primer discurso y la primera palabra de la escato*logía*; lo que permite la separación, y hablar al otro. No es su saber entre otros, es el saber mismo. «Es ese "ser-siempre-uno-y-sin-embargo-siempre-otro" que es la característica fundamental del saber, etc.» (Schelling). Ninguna filosofía responsable de su lenguaje puede renunciar a la ipseidad en general, y menos que cualquier otra, la filosofía o la escatología de la separación. Entre la tragedia originaria y el triunfo mesiánico, está *la filosofía*, en que la violencia se vuelve contra sí en el saber, en que la finitud originaria se muestra y en que lo otro es respetado en y por lo mismo. Esta finitud se muestra en el ámbito de una cuestión abierta irreductiblemente como *cuestión filosófica en general: ¿por qué* la forma esencial, irreductible, absolutamente general e incondicionada de la experiencia como salida hacia lo otro sigue siendo todavía la egoidad? *¿Por qué* es imposible, impensable, una experiencia que no sea vivida como *la mía* (para un ego en general, en el sentido eidético-trascendental de estas palabras)? Este impensable, este imposible, son los límites de la razón en general. Dicho de otra manera: *¿por qué la finitud?* si, como lo había dicho Schelling, «la egoidad es el principio general de la finitud». *¿Por qué la Razón?*, si es verdad que «la Razón y la Egoidad, en su verdadero carácter de Absoluto, son una sola y la misma cosa...» (Schelling) y que «la razón... es una forma de estructura universal y esencial de la subjetividad trascendental en general» (Husserl). La filosofía, que es el discurso de esta razón como fenomenología, no puede por esencia responder a una cuestión de esa índole, pues ninguna respuesta puede darse sino en un lenguaje, y el lenguaje se abre mediante la cuestión. La filosofía (en general) simplemente puede abrirse a la cuestión, en ella y mediante ella. Puede solamente *dejarse cuestionar.*

Husserl lo sabía. Y lo llamaba archi-facticidad (*Urtatsache*), facticidad no-empírica, facticidad trascendental (noción a la que quizás no se ha prestado atención jamás), la esencia irre-

ductiblemente egoica de la experiencia. «Este *yo soy* es, para mí que lo digo y lo digo comprendiéndolo como hay que hacerlo, el *fundamento primitivo intencional para mi mundo (der intentionale Urgrund für meine Welt)...*»[35] *Mi mundo* es la abertura en la que se produce toda experiencia, comprendiendo en ella aquella que, experiencia por excelencia, es trascendencia hacia el otro como tal. Nada puede aparecer fuera del ámbito de pertenencia a «mi mundo» para un «yo soy». «Sea o no conveniente, pueda o no parecerme monstruoso (por los prejuicios que sean), ese es el *hecho primitivo al que debo hacer frente* [die *Urtatsache, der ich standhalten muss*], el hecho que en tanto filósofo no puedo perder de vista un solo instante. Para infantes en filosofía éste puede ser el oscuro paraje en que merodean los fantasmas del solipsismo, o aun del psicologismo, del relativismo. El verdadero filósofo preferirá, en lugar de huir ante ellos, iluminar ese oscuro paraje.»[36] Comprendida en este sentido, la relación intencional de «ego a mi mundo» no puede abrirse a partir de un infinito-otro radicalmente extraño a «mi mundo», no me puede ser «impuesta por un Dios que determine esa relación... puesto que el *a priori* subjetivo es lo que precede al ser de Dios y de todas y cada una de las cosas que son para mí el sujeto pensante. Aun Dios es para mí lo que es, a partir de mi propia operación de consciencia; ni siquiera este punto puedo pasar por alto por miedo a una pretendida blasfemia: tengo que ver el problema. Aunque tampoco en este caso, como en el del *alter ego*, quiera decir la operación de consciencia que yo invente y haga esa suprema trascendencia».[37] Dios no depende *realmente* más de mí que el *alter ego*. Pero sólo tiene *sentido* para un ego en general. Lo cual significa que antes de todo ateísmo o de toda fe, antes de toda teología, antes de todo lenguaje sobre Dios o con Dios, la divinidad de Dios (la alteridad infinita de lo otro infinito, por ejemplo) debe tener un sentido para un ego en general. Anotemos de paso que este «*a priori* subjetivo» reconocido por la fenomenología trascendental es la única posibilidad de hacer fracasar al totalitarismo de lo neutro, a una «Lógica absoluta» sin nadie, a una escatología sin diálogo, y a todo lo que se clasifica bajo el título convencional, muy convencional, de hegelianismo.

---

35. *Lógica formal y lógica trascendental*, trad. L. Villoro (México, 1962), p. 248. El subrayado es de Husserl.

36. *Ibíd.*, p. 248. La cursiva es de Husserl.

37. *Ibíd.*, p. 261.

La cuestión sobre la egoidad como archi-facticidad trascendental puede repetirse, más profundamente, en dirección a la archi-facticidad del «presente viviente». Pues la vida egológica (la experiencia en general) tiene como forma irreductible y absolutamente universal el presente viviente. No hay experiencia que pueda vivirse de otra manera que en el presente. Esta imposibilidad absoluta de vivir de otra manera que en el presente, esta imposibilidad eterna define lo impensable como límite de la razón. La noción de un pasado cuyo sentido no podría ser pensado en la forma de un presente (pasado) marca lo *imposible-impensable-indecible* no sólo para una filosofía en general, sino incluso para un pensamiento del ser que quisiera dar un paso fuera de la filosofía. Sin embargo, esa noción se convierte en un tema dentro de esa meditación de la huella que se anuncia en los últimos escritos de Levinas. En el presente viviente, cuya noción es a la vez la más simple y la más difícil, puede constituirse y aparecer como tal toda alteridad temporal: otro presente pasado, otro presente futuro, otros orígenes absolutos re-vividos en la modificación intencional, en la unidad y la actualidad de mi presente viviente. Sólo la unidad actual de mi presente viviente permite a otros presentes (a otros orígenes absolutos) aparecer como tales en lo que se llama la memoria o la anticipación (por ejemplo, pero en verdad en el movimiento constante de la temporalización). Pero sólo la alteridad de los presentes pasados y futuros permite la identidad absoluta del presente viviente como identidad a sí (mismo) de la no-identidad a sí (mismo). Habría que mostrar,[38] a partir de las *Meditaciones cartesianas*, cómo, una vez reducido todo problema de génesis fáctica, la cuestión de la *anterioridad* en la relación entre la constitución del otro como *otro presente* y del otro como *el otro* es una cuestión falsa, que debe remitir a una raíz estructural común. Aunque en las *Meditaciones cartesianas* Husserl solamente evoca la *analogía* de los dos movimientos (par. 52), en muchos inéditos parece tenerlos por inseparables.

Si en última instancia se quiere determinar la violencia como la necesidad que tiene el otro de no aparecer como lo que es, de no ser respetado más que en, para y por lo mismo, de ser

38. Por supuesto, no podemos hacerlo aquí; lejos de pensar que haya que admirar silenciosamente esta quinta de las *Meditaciones cartesianas* como la última palabra sobre este problema, aquí no hemos pretendido otra cosa que empezar a experimentar, a respetar su poder de resistencia a las críticas de Levinas.

disimulado por lo mismo en la misma liberación de su fenómeno, en ese caso el tiempo es violencia. Este movimiento de liberación de la alteridad absoluta en lo mismo absoluto es el movimiento de la temporalización en su forma universal más absolutamente incondicionada: el presente viviente. Si el presente viviente, forma absoluta de la abertura del tiempo a lo otro en sí, es la forma absoluta de la vida egológica, y si la egoidad es la forma absoluta de la experiencia, entonces el presente, la presencia del presente y el presente de la presencia son originariamente y para siempre violencia. El presente viviente está sometido originariamente al trabajo de la muerte. La presencia como violencia es el sentido de la finitud, el sentido del sentido como historia.

Pero, ¿por qué? ¿Por qué la finitud? ¿Por qué la historia?[39] ¿Y por qué podemos, a partir de qué podemos preguntarnos por esa violencia como finitud e historia? ¿Por qué el porqué? ¿Y desde dónde se deja éste comprender en su determinación filosófica?

La metafísica de Levinas presupone en un sentido —al menos hemos intentado monstrarlo— la fenomenología trascendental que pretende poner en cuestión. Y sin embargo no nos parece menos radical la legitimidad de esa puesta en cuestión. ¿Cuál es el origen de la cuestión sobre la archi-facticidad trascendental como violencia? ¿A partir de qué se somete a cuestión la finitud como violencia? ¿A partir de qué la violencia original del discurso se deja dar la orden de volverse contra sí mismo, la orden de ser siempre, en tanto lenguaje, un retroceder contra sí mismo en el reconocimiento del otro como otro? Sin duda, sólo cabe *responder* a estas cuestiones (por ejemplo, diciendo que la cuestión de la violencia de la finitud no puede plantearse más que a partir de lo otro de la finitud y de la idea del infinito) sobre la base de empezar un nuevo discurso, que de nuevo justificará la fenomenología trascendental. Pero la nuda abertura de la cuestión, su abertura silenciosa escapa a la fenomenología, como el origen y el fin de su logos. Esta abertura silenciosa de la cuestión de la historia como finitud y violencia permite la aparición de la historia *como tal*; es la apelación (a) (de) una escatología que disimula su propia abertura, la recubre por su ruido desde el momento en que se profiere y se determina. Esta abertura es la de una cuestión que se plantea

---

39. *Die Frage des Warum ist ursprünglich Frage nach der Geschichte*, Husserl (inédito, E. III, 9, 1931).

a la filosofía, como logos, finitud, historia, violencia, al invertir la disimetría trascendental. Interpelación de lo Griego por lo no-Griego desde el fondo de un silencio, de una conmoción ultra-lógica de la palabra, de una cuestión que sólo puede decirse dentro de la lengua de los griegos, olvidándose de ella; que sólo se puede decir, olvidándose de ella, dentro de la lengua de los griegos. Extraño diálogo entre la palabra y el silencio. Extraña comunidad de la cuestión silenciosa, de la que hablábamos más arriba. Es el punto en que, nos parece, más allá de todos los malentendidos sobre la literalidad de la ambición husserliana, la fenomenología y la escatología pueden, interminablemente, *entablar* diálogo, *entablarse* en él, apelarse el uno al otro al silencio.

De la violencia ontológica

> El silencio es una palabra que no es una palabra, y el aliento un objeto que no es un objeto.
>
> G. BATAILLE

¿No dominará acaso el movimiento de ese diálogo también la explicación con Heidegger? No sería nada extraño. Para persuadirse de lo cual bastaría con advertir esto, y de la manera más esquemática del mundo; para hablar, como acabamos de hacerlo, del presente como forma absoluta de la experiencia, hay que entender *ya lo que es* el *tiempo*, lo que es el *ens del praes-ens*, y lo que es la proximidad del *ser de este ens*. El presente de la presencia y la presencia del presente suponen el horizonte, la anticipación pre-comprensiva del ser como tiempo. Si el sentido del ser ha sido determinado siempre por la filosofía como presencia, *la cuestión del ser*, planteada a partir del horizonte trascendental del tiempo (primera etapa, en *Sein und Zeit*), es el primer estremecimiento de la seguridad filosófica, como así mismo de la presencia asegurada.

Ahora bien, Husserl no ha desplegado jamás la cuestión del ser. Aun si la fenomenología trae consigo esa cuestión cada vez que aborda los temas de la temporalización y de la relación con el alter ego, no es menos cierto por ello que sigue dominada por una metafísica de la presencia. La cuestión del ser no gobierna su discurso.

La fenomenología en general, como paso a la esencialidad, presupone la anticipación del *esse* de la esencia, de la unidad del *esse* anterior a su distribución en esencia y existencia. Por otra vía, podría mostrarse sin duda que Husserl presupone silenciosamente una anticipación o una decisión metafísica cuando afirma, por ejemplo, el ser (*Sein*) como no-realidad (*Realität*) de lo ideal (*Ideal*). La idealidad es irreal, pero *es* —como objeto o ser— pensado. Sin el presupuesto acceso a un sentido del ser que no se agota con la realidad, se vendría abajo toda la teoría husserliana de la idealidad, y con ella toda la fenomenología trascendental. Husserl no podría ya escribir, por ejemplo: *Offenbar muss überhaupt jeder Versuch, das Sein des Idealen in ein mögliches Sein von Realem umzudeuten, daran scheitern, dass Möglichkeiten selbst wieder ideale Gegenstände sind. So wenig in der realen Welt Zahlen im allgemeinen, Dreiecke im allgemeinen zu finden sind, so wenig auch Möglichkeiten.* «Es notorio que todo intento de transmutar en la interpretación el ser de lo ideal en un ser posible de lo real tiene que fracasar, por el hecho de que las posibilidades mismas son también objetos ideales. En el mundo real no se encuentran números en general, triángulos en general, pero tampoco se encuentran posibilidades.»[40] El sentido del ser —antes de toda determinación regional— debe ser pensado, en primer lugar, para que pueda distinguirse lo ideal que *es*, de lo real que éste no *es*, pero también de lo ficticio que pertenece al dominio de lo posible real. («Naturalmente no es nuestro propósito poner en un mismo plano el *ser de lo ideal* y el *ser pensado de lo ficticio o contra sentido.*»[41] Se podrían citar otros cien textos análogos.) Pero si Husserl puede escribir eso, si, en consecuencia, presupone el acceso a un sentido del ser en general, ¿cómo puede distinguir su idealismo como teoría del conocimiento del idealismo metafísico?[42] También éste proponía el ser no-real de lo ideal. Husserl respondería, sin duda, pensando en Platón, que lo ideal estaba en ese caso *realizado*, sustantificado, hipostasiado, en la medida en que no era comprendido, esencialmente y de parte a parte, como nóema, en la medida en que se lo imaginaba como pudiendo ser sin ser pensado o enfocado de alguna manera. Una situación esta que no se habría modificado totalmente cuando, más tarde, el eidos sólo se volvía origi-

40. *Logische Untersuchungen*, 2, 1, par. 4 (trad. esp. p. 412).
41. *Ibíd.*, trad. esp. p. 422.
42. *Ibíd.*, trad. esp. p. 419, por ejemplo.

nariamente y esencialmente nóema dentro del Entendimiento o Logos de un sujeto infinito: Dios. Pero ¿en qué medida el idealismo trascendental, cuya vía se abría así, escapa al *horizonte*, al menos, de esa subjetividad infinita? Es algo que no se puede debatir aquí.

Y sin embargo, si en un tiempo Levinas contrapuso Heidegger a Husserl, ahora discute lo que llama la «ontología heideggeriana»: «El primado de la ontología heideggeriana no reposa sobre el truismo: "para conocer el *ente* es necesario haber comprendido el ser del ente". Afirmar la prioridad del *ser* con respecto al *ente* es ya pronunciarse sobre la esencia de la filosofía, subordinar la relación con *alguno* que es un ente (relación ética) a una relación con el *ser del ente* que, impersonal, permite la aprehensión, la dominación del ente (en una relación de saber), subordina la justicia a la libertad» (ya citado). Esta ontología valdría para todo ente, «salvo para el otro».[43]

La frase de Levinas es aplastante para la «ontología»: el pensamiento del ser del ente no sólo tendría la pobreza lógica del truismo, encima no escapa a su miseria más que mediante el apresamiento y el asesinato del Otro. Es una perogrullada criminal que pone a la ética bajo la bota de la ontología.

¿Qué pasa, pues, con la «ontología» y el «truismo» («para conocer el ente hay que haber comprendido el ser del ente»)? Levinas dice que «el primado de la ontología no reposa» sobre un «truismo». ¿Es seguro eso? Si el *truismo* (*truism, true, truth*) es fidelidad a la verdad, es decir, el ser de lo que es en tanto que es y tal como es, no es seguro que el pensamiento (de Heidegger, si se quiere) haya debido intentar jamás guardarse de él. «Lo que tiene de extraño este pensamiento del ser es su simplicidad», dice Heidegger en el momento de mostrar, por otra parte, que este pensamiento no mantiene ningún designio ni teórico ni práctico. «La operación de este pensamiento no es ni teórica ni práctica; y no consiste tampoco en la unión de estos dos modos de comportamiento.»[44] Este gesto de remontarse hasta más acá de la disociación teoría-práctica ¿no es también el de Levinas,[45] que deberá definir así la trascendencia metafísica como ética (todavía) no práctica? Nos las habe-

---

43. *L'ontologie est-elle fondamentale?*

44. *Carta sobre el humanismo.*

45. «Vamos más lejos y, aun arriesgándonos a parecer que confundimos teoría y práctica, tratamos una y otra como modos de la trascendencia metafísica. La aparente confusión es deliberada y constituye una de las tesis de este libro» (TI).

mos con truismos realmente extraños. Es «por la simplicidad de su esencia» por lo que «el pensamiento del ser se hace incognoscible para nosotros».[46]

Si por truismo se entiende, por el contrario, en el orden del *juicio*, la afirmación analítica y pobre de la tautología, entonces la proposición incriminada es quizás la menos analítica que haya en el mundo; si no debiese haber en el mundo más que un solo pensamiento que escapara a la forma del truismo, ése sería aquella proposición. En primer lugar, a lo que apunta Levinas bajo la palabra «truismo» no es a una proposición judicativa, sino a una verdad anterior al juicio y fundadora de todo juicio posible. El truismo banal es la repetición del sujeto en el predicado. Pero el ser no es un simple predicado del ente, ni es tampoco el sujeto. Se lo tome como esencia o como existencia (como ser-tal o como ser-ahí), se lo tome como cópula o como posición de existencia, o se lo tome, más profundamente y más originalmente, como el foco originario de todas esas posibilidades, el ser del ente no pertenece al dominio de la predicación porque está implicado ya en toda predicación en general y la hace posible. Hace posible todo juicio sintético o analítico. Está más allá del género y de las categorías, es trascendental en el sentido de la escolástica antes de que la escolástica haya hecho del trascendental un ente supremo e infinito, Dios mismo. ¡Singular truismo este por el que se busca lo más profundamente, lo más concretamente pensado de todo pensamiento, la raíz común de la esencia y la existencia, sin la que ningún juicio, ningún lenguaje serían posibles, y que todo concepto tiene que presuponer disimulándolo![47]

Pero si la «ontología» no es un truismo, o al menos un truismo entre otros, si la extraña diferencia entre el ser y el ente tiene un sentido, es el sentido, ¿puede hablarse de «prioridad» del ser respecto al ente? Cuestión importante esta, puesto que es esa pretendida «prioridad» la que sometería, a los ojos de Levinas, la ética a la «ontología».

Sólo puede haber un orden de prioridad entre dos cosas determinadas, dos entes. *No siendo nada* el ser fuera del ente, tema que Levinas había tan bien comentado en un tiempo, no podrá *preceder*lo de ninguna manera, ni en el tiempo, ni en

---

46. *Carta sobre el humanismo.*

47. Acerca de este ascenso hacia el ser más acá de lo predicativo, más acá de la articulación esencia-existencia, etc., cf. entre mil ejemplos, *Kant y el problema de la metafísica*, pp. 40 y ss.

dignidad, etc. A este respecto nada está más claro en el pensamiento de Heidegger. Desde este momento, ya no se podría hablar legítimamente de «subordinación» del ente al ser, de la relación ética, por ejemplo, a la relación ontológica. Pre-comprender o explicitar la relación implícita con el ser del ente[48] no es someter violentamente el ente (por ejemplo, alguien) al ser. El ser no es más que el *ser-de* este ente, y no existe fuera de él como una potencia extraña, un elemento impersonal, hostil o neutro. La neutralidad, tan frecuentemente acusada por Levinas, sólo puede ser el carácter de un ente indeterminado, de una potencia óntica anónima, de una generalidad conceptual o de un principio. Pero el ser no es un principio, no es un ente principal, una *arquía* que permita a Levinas hacer deslizar bajo su nombre el rostro de un tirano sin rostro. El pensamiento del ser (del ente) es radicalmente extraño a la búsqueda de un principio o incluso de una raíz (por más que ciertas imágenes permitan a veces pensarlo), o de un «árbol del conocimiento»: está, como hemos visto, más allá de la teoría, no es la primera palabra de la teoría. Está más allá incluso de toda jerarquía. Si toda «filosofía», toda «metafísica» ha intentado siempre determinar el primer ente, el ente excelente y verdaderamente ente, el pensamiento del ser del ente no es esa metafísica o esa filosofía primera. No es, incluso, ontología (cf. más arriba), si la ontología es otro nombre para la filosofía primera. En tanto que no es filosofía primera, concerniente al archi-ente, a la primera cosa y a la primera causa, que dominan, el pensamiento del ser no concierne a, ni ejerce, ninguna potencia. Pues la potencia es una relación entre entes. «Un pensamiento así no tiene resultado. No produce ningún efecto» (*Humanismo*). Levinas escribe: «La ontología, como filosofía primera, es una filosofía de la potencia» (TI). Quizás sea verdad. Pero, acabamos de verlo: el pensamiento del ser no es ni una ontología, ni una filosofía primera, ni una filosofía de la potencia. Extraño a toda filosofía primera, no se opone a ninguna especie de filosofía primera. Ni siquiera a la moral, si, como dice Levinas, «la moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera» (TI). *Extraño* a la búsqueda de una arquía óntica en general, de una arquía ética o política en particular, no le es *extraño* en el

48. Por la expresión «ser del ente», fuente de tantas confusiones, no entendemos aquí, como lo hace a veces Heidegger cuando el contexto es bastante claro para prevenir el malentendido, el ser-ente del ente, la onticidad (*Seiendheit*), sino el ser de la onticidad, lo que Heidegger llama también la verdad del ser.

sentido en que lo entiende Levinas, que precisamente le acusa de eso, como la violencia a la no-violencia o el mal al bien. De él podría decirse lo que Alain decía de la filosofía: que «no es más una política» (o una ética)... «que una agricultura». Lo que no quiere decir que sea una industria. Radicalmente extraño a la ética, no es una contra-ética, ni una subordinación de la ética a una instancia ya violenta secretamente en el dominio de la ética: lo neutro. Levinas reconstruye siempre, y no sólo en el caso de Heidegger, la ciudad o el tipo de socialidad que cree ver dibujarse en filigrana a través de un discurso que no se ofrece ni como sociológico, ni como político, ni como ético. Es paradójico ver así la ciudad heideggeriana regida por una potencia neutra, por un discurso anónimo, es decir, por el «se» (*man*), cuya inautenticidad Heidegger ha sido el primero en describir. Y si es verdad, en un sentido difícil, que el Logos, según Heidegger, «no es el Logos de nadie», eso no significa ciertamente que sea el anonimato de la opresión, la impersonalidad del Estado o la neutralidad del «se dice». No es anónimo más que como la *posibilidad* del nombre y de la responsabilidad. «Pero si un día el hombre ha de alcanzar la vecindad del ser, tiene primero que aprender a existir en lo que no tiene nombre» (*Humanismo*). ¿No hablaba también la Cábala de la innombrable posibilidad del Nombre?

El pensamiento del ser no puede, pues, tener ningún designio *humano*, secreto o no. Es, tomado en sí mismo, el único pensamiento sobre el que sin duda no puede cerrarse ninguna antropología, ninguna ética, ningún psicoanálisis ético-antropológico sobre todo.[49]

Todo lo contrario. No sólo el pensamiento del ser no es violencia ética, sino que ninguna ética —en el sentido de Levinas— parece poder abrirse sin él. El pensamiento —o al menos la pre-comprensión del ser— *condiciona* (a su manera, que excluye toda condicionalidad óntica: principios, causas, premisas, etc.) el *reconocimiento* de la esencia del ente (por ejemplo alguien, existente *como* otro, *como* otro sí [mismo], etc.). Aquél condiciona el *respeto* del otro *como lo que es*: otro. Sin ese reconocimiento que no es un conocimiento, digamos sin este «dejar-ser» de un ente (el otro) como existiendo fuera de mí en

---

49. «El pensamiento que plantea la cuestión de la verdad del ser [...] no es ni ética, ni ontología. De ahí que la cuestión de la relación entre estas dos disciplinas dentro de este dominio, quede en adelante sin fundamento» (*Carta sobre el humanismo*).

la esencia de lo que es (en primer lugar en su alteridad), no sería posible ninguna ética. «Dejar-ser» es una expresión de Heidegger que no significa, como parece pensar Levinas,[50] dejar-ser como «objeto de comprensión, en primer lugar» y, en el caso del otro, como «interlocutor, a continuación». El «dejar-ser» concierne a todas las formas posibles del ente e incluso a aquellas que, *por esencia*, no se dejan transformar en «objetos de comprensión».[51] Si a la esencia del otro pertenece el ser, en primer lugar e irreductiblemente, «interlocutor» e «interpelado» (*ibíd.*), el «dejar-ser» le dejará ser lo que es, le respetará como interlocutor-interpelado. El «dejar-ser» no concierne solamente o de forma privilegiada a las cosas impersonales. Dejar ser al otro en su existencia y en su esencia de otro significa que accede al pensamiento o (*y*) que el pensamiento accede a lo que es esencia y lo que es existencia; y a lo que es el ser que presuponen las dos. Sin lo cual, ningún dejar-ser sería posible, y en primer lugar el del respeto y del mandamiento ético destinado a la libertad. La violencia reinaría hasta un punto tal que ni siquiera podría ya mostrarse y nombrarse.

No hay, pues, ninguna «dominación» posible de la «relación con el ente» por la «relación con el ser del ente». Heidegger criticaría no solamente la noción de *relación* con el ser como Levinas critica la de relación *con el otro*, sino también la de *dominación*: el ser no es la altura, no es el señor del ente, pues la altura es una determinación del ente. Hay pocos temas que hayan requerido tanto la insistencia de Heidegger: el ser no es un ente excelente.

Que el ser no esté *por encima* del ente no implica que esté *a su lado*. Entonces sería otro ente. Difícilmente, pues, puede hablarse de «la significación ontológica del *ente* en la economía general del ser —que Heidegger pone simplemente *al lado* del ser mediante una distinción...» (EE). Es verdad que Levinas reconoce en otro lugar que «si bien hay distinción, no hay separación» (TA), lo que es ya reconocer que cualquier relación de dominación óntica es imposible entre el ser y el ente. En realidad, ni siquiera hay *distinción*, en el sentido habitual de esta palabra, entre el ser y el ente. Por razones esenciales, y en primer lugar porque el ser no es nada fuera del ente y porque la abertura viene a ser la diferencia óntico-ontológica, es impo-

---

50. *L'ontologie est-elle fondamentale?*

51. Tema muy explícito en *Sein und Zeit*, por ejemplo. Cf. la oposición de *Sorge, besorgen* y *Fürsorge*, p. 121 y todo el par. 26. Acerca del antiteoreticismo de Heidegger, en este dominio, cf. sobre todo p. 150.

sible evitar la metáfora óntica para articular el ser en el lenguaje, para dejarlo circular en él. Por eso dice Heidegger del lenguaje que es «*lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst*» (*Humanismo...*). El lenguaje ilumina y oculta *a la vez y al mismo tiempo* el ser mismo. No obstante el ser mismo es lo *único* que resiste absolutamente a *toda metáfora*. Toda filología que pretenda reducir el *sentido* del ser al origen metafórico de la *palabra* «ser», cualquiera que sea el valor histórico (científico) de sus hipótesis, deja perder la historia del sentido del ser. Esta historia es la de una liberación del ser respecto del ente determinado, de tal forma que pueda llegarse a pensar como un ente entre otros al ente epónimo del ser, por ejemplo la *respiración*. Y en efecto, a la respiración se refieren, como origen etimológico de la palabra *ser*, por ejemplo, Renan o Nietzsche, cuando pretenden reducir el sentido de lo que creen que es un concepto, la generalidad indeterminada del ser, a su modesto origen metafórico. (Renan: *Del origen del lenguaje*. Nietzsche: *El nacimiento de la filosofía*.)[52] Se explica así el conjunto de la historia empírica, salvo precisamente lo esencial, a saber, el pensamiento de que, por ejemplo, la respiración y la *no-respiración son*. Y son de manera determinada, entre otras determinaciones ónticas. El empirismo metafórico, raíz oculta de todo empirismo, explica todo salvo que la metáfora, en un momento dado, haya sido pensada *como* metáfora, es decir, haya sido desgarrada como velo del ser. Este es el momento de la abertura del pensamiento del ser mismo, el movimiento mismo de la metaforicidad. Pues esa penetración se produce de nuevo y siempre bajo *otra* metáfora. Como dice en algún lugar Hegel, el empirismo olvida siempre al menos esto: que se sirve de la palabra *ser*. El empirismo es el pensamiento *mediante* metáfora que no piensa la metáfora *como tal*.

A propósito de «ser» y de «respiración», nos permitimos una comparación, cuyo valor no es sólo de curiosidad histórica. En una carta a X... de marzo de 1638, Descartes explica que la proposición «"respiro, luego existo" no concluye nada, si no se ha probado previamente que se existe o si no se sobreentiende: *pienso que* respiro (incluso si me equivoco en eso), luego existo; y en ese sentido, *respiro, luego existo* no viene a decir otra cosa

52. Dentro del mismo horizonte problemático, pueden confrontarse los pasos de Heidegger (por ejemplo en la *Introducción a la metafísica, Sobre la gramática y la etimología de la palabra «ser»*) y los de Benveniste («Ser y tener en sus funciones lingüísticas» en *Problemas de lingüística general*).

sino *pienso luego existo*». Lo que significa, para lo que nos importa aquí, que la *significación* de la respiración no es nunca más que una determinación dependiente y particular de mi pensamiento y de mi existencia, y *a fortiori* del pensamiento y del ser en general. Aun suponiendo que la palabra «ser» derive de una palabra que signifique «respiración» (o cualquier otra cosa determinada), ninguna etimología, ninguna filología —en tanto tales y como ciencias determinadas— podrán dar cuenta del pensamiento por el que la «respiración» (o cualquier otra cosa) se vuelve determinación del ser entre otras. Aquí, por ejemplo, ninguna filología podrá dar cuenta del gesto de pensamiento de Descartes. Hay que pasar por otras vías —o por otra lectura de Nietzsche— para trazar la genealogía inaudita del sentido del ser.

Es esta una primera razón para que la «relación con un ente», con alguien (relación ética), no pueda ser «dominada» por «una relación con el ser del ente (relación de saber)».

Segunda razón: la «relación con el ser del ente», que no tiene nada de relación, sobre todo no es una «relación de saber».[53] No es una teoría, lo hemos visto ya, y no nos enseña nada acerca de lo que es. Es porque no es ciencia por lo que Heidegger le niega a veces hasta el nombre de ontología, tras haberla distinguido de la metafísica e incluso de la ontología fundamental. Al no ser un saber, el pensamiento del ser no se confunde con el concepto del ser puro como generalidad indeterminada. Levinas nos lo había hecho comprender en otro tiempo: «Precisamente porque el ser no es un ente, no hay que aprehenderlo *per genus et differentiam specificam*» (EDE). Pero toda violencia es, según Levinas, violencia del concepto; y *¿Es fundamental la ontología?*, *Totalidad e infinito* después, interpretan el pensamiento del ser como concepto del ser. Oponiéndose a Heidegger, Levinas escribe, entre muchos otros pasajes semejantes: «En nuestra relación con el otro, éste no nos afecta a partir de un concepto...» (*La ontología...*). Según él, es el concepto absolutamente indeterminado del ser lo que finalmente ofrece al otro a nuestra comprensión, es decir, a nuestro poder y a nuestra violencia. Pero Heidegger insiste lo bastante en

---

53. Podríamos referirnos aquí a cien pasajes de Heidegger. Pero citemos más bien a Levinas, quien había escrito sin embargo: «Para Heidegger, la comprensión del ser no es un acto puramente teórico... un acto de conocimiento como cualquier otro» (EDE).

esto: el ser, de *cuya cuestión* se trata, no es el concepto al que el ente (por ejemplo alguien) estaría sometido (subsumido). El ser no es el concepto de ese predicado lo bastante indeterminado, lo bastante abstracto, en su extrema universalidad, como para cubrir la totalidad de los entes:

1. porque no es un predicado, y autoriza toda predicación;
2. porque es más «viejo» que la *presencia* concreta del *ens*;
3. porque la pertenencia al ser no anula ninguna diferencia predicativa, sino que, por el contrario, deja surgir toda diferencia posible.[54] El ser es, pues, trans-categorial, y Heidegger diría de él lo que Levinas dice de lo otro: que es «refractario a la categoría» (TI). «La cuestión del ser, como cuestión de la posibilidad del concepto de ser, surge de la comprensión pre-conceptual del ser»,[55] escribe Heidegger esbozando a propósito del concepto hegeliano del ser puro como nada, un diálogo y una repetición, que seguirán profundizándose, y que, según el estilo habitual del diálogo de Heidegger con los pensadores de la tradición, harán aumentar y hablar la palabra de Hegel, la palabra de toda metafísica (incluido Hegel, o más bien, incluyéndose, comprendiéndose toda ella en Hegel).

Así, el pensamiento, o la pre-comprensión del ser, significa cualquier cosa antes que un comprender conceptual y totalitario. Lo que acabamos de decir del ser podría decirse de lo mismo.[56] Tratar el ser (y lo mismo) como categorías, o la «re-

---

54. No es necesario aquí remontarse a los presocráticos. Ya Aristóteles había demostrado rigurosamente que el ser no es ni un género ni un principio. (Cf., por ejemplo, *Metafísica*, B, 3, 998 b20). Esta demostración, que se lleva a cabo al mismo tiempo que una crítica de Platón, ¿no viene a confirmar en realidad una intención de *El sofista*? El ser era definido ahí, sin duda, como uno de los «géneros mayores» y el más universal de los predicados, pero también ya como lo que permite toda predicación en general. En tanto que origen y posibilidad de la predicación, no es un predicado o al menos no un predicado como cualquier otro, sino un predicado *trascendental* o *transcategorial*. Además, *El sofista* —y eso es su tema— nos enseña a pensar que el ser, otro que lo otro y otro que lo mismo, lo mismo que sí, implicado por todos los demás géneros en tanto que éstos *son*, lejos de cerrar la diferencia, por el contrario la libera, y él mismo sólo es lo que es por esta liberación.

55. *Kant y el problema de la metafísica*, trad. esp. p. 188. Acerca del carácter no-conceptual del pensamiento del ser, cf. entre otros, *Vom Wesen des Grundes*, trad. fr. p. 57 y ss, *Carta sobre el humanismo*, trad. fr. p. 97. *Introducción a la metafísica*, trad. fr. pp. 49 y ss. y *passim*. *Sendas perdidas*, trad. fr. p. 287. Y en primer lugar el par. 1 de *Sein und Zeit*.

56. Las relaciones esenciales entre lo mismo y lo otro (la diferencia) son de

lación con el ser» como relación con una categoría que podría ser a su vez (mediante «inversión de los términos», [TI]) pospuesta o subordinada a una relación determinada (relación ética, por ejemplo), ¿no equivale a impedir así, de entrada, toda determinación (ética, por ejemplo)? Toda determinación pre-supone en efecto el pensamiento del ser. Sin este pensamiento, ¿cómo dar un sentido al ser como otro, como otro sí (mismo), a la irreductibilidad de la existencia y de la esencia del otro, a la responsabilidad que se sigue de ello?, etc. «El privilegio de ser responsable de sí mismo, como ente, en una palabra, el privilegio de existir implica a su vez la necesidad de comprender el ser.»[57] Si comprender el ser es poder dejar ser (respetar el ser en la esencia y la existencia, y ser responsable de su respeto), la comprensión del ser concierne siempre a la alteridad, y por excelencia a la alteridad del otro con toda su originalidad: sólo se puede tener que dejar ser aquello que no se es. Si al ser le queda siempre por dejar ser y si pensar es dejar ser al ser, el ser es ciertamente lo otro del pensamiento. Pero como no es lo que es más que por el dejar-lo-ser del pensamiento, y como éste no piensa más que por la presencia del ser que aquél deja ser, el pensamiento y el ser, el pensamiento y lo otro, son lo mismo; lo cual, recordemos, no quiere decir lo idéntico, o lo uno, o lo igual.

Todo esto viene a querer decir que el pensamiento del ser no hace del otro una especie del género ser. No sólo porque el otro es «refractario a la categoría», sino porque el ser no es tampoco una categoría. Como el otro, el ser no tiene complicidad alguna con la totalidad, ni con la totalidad finita, totalidad violenta de la que habla Levinas, ni con una totalidad infinita. La noción de totalidad está siempre en relación con el ente. Es siempre «metafísica» o «teológica», y es en conexión con ella cómo las nociones de finito y de infinito adquieren sentido.[58]

---

tal naturaleza que la hipótesis misma de subsumir lo otro bajo lo mismo (la violencia según Levinas) no tiene ningún sentido. Lo mismo no es una categoría, sino la posibilidad de toda categoría. Habría que confrontar aquí atentamente las tesis de Levinas con el texto de Heidegger que se titula *Identität und Differenz* (1957). Para Levinas, lo mismo es el concepto, igual que el ser y lo uno son conceptos, y estos tres conceptos se comunican inmediatamente entre ellos (cf. TI., p. 282, por ejemplo). Para Heidegger lo mismo no es lo idéntico (cf. *Carta sobre el humanismo*, p. 163, por ejemplo). Y en primer lugar porque no es una categoría. Lo mismo no es la negación de la diferencia, el ser tampoco.

57. *Kant y el problema de la metafísica*, trad. esp. p. 190.

58. En su bellísimo estudio, *Heidegger y el pensamiento de la finitud*, H. Birault muestra cómo el tema de la *Endlichkeit* va siendo abandonado progresivamente

Extraño a la totalidad finita o infinita de los entes, *extraño* en el sentido que hemos precisado más arriba, extraño sin ser otro ente u otra totalidad de entes, el Ser no podría oprimir o encerrar al ente y sus diferencias. Mientras la mirada del otro me mande, como dice Levinas, y me mande que mande, es necesario que yo pueda dejar ser al Otro en su libertad de Otro y recíprocamente. Pero el ser mismo no manda nada ni a nadie. Como el ser no es el señor del ente, su pre-cedencia (metáfora óntica) no es una arquía. La mejor liberación respecto de la violencia es una cierta puesta en cuestión que solicita la búsqueda de la *arché*. Sólo puede hacerlo el pensamiento del ser, y no la «filosofía» o la «metafísica» tradicionales. Estas son, pues, «políticas» que sólo pueden escapar a la violencia por medio de la economía: luchando violentamente contra las violencias de la *an-arquía*, cuya posibilidad en la historia es, todavía, cómplice del arquismo.

De la misma manera que tuvo que apelar a evidencias fenomenológicas en contra de la fenomenología, Levinas debe, pues, suponer y poner en práctica continuamente el pensamiento o la pre-comprensión del ser en su discurso, incluso cuando lo dirige contra la «ontología». ¿Qué significaría, de otra manera, «la exterioridad como esencia del ser» (TI)? ¿Y «sostener el pluralismo como estructura del ser» (DL)? ¿Y que «el encuentro con el rostro es, absolutamente, una relación con lo que es. Quizás sólo el hombre es sustancia, y es por eso por lo que es rostro»?[59]

---

por Heidegger, por «la *misma razón* que había motivado (su) empleo en una cierta época...» y por la «preocupación de separar del pensamiento del Ser, no sólo las supervivencias y las metamorfosis de la teología cristiana, sino también lo *teológico*, que es absolutamente constitutivo de la metafísica como tal. En efecto, si el concepto heideggeriano de *Endlichkeit* no ha sido jamás el concepto teológico-cristiano de la finitud, queda igualmente que la idea del ser finito es por sí misma una idea *ontológicamente* teológica y, como tal, incapaz de satisfacer a un pensamiento que se retira de la Metafísica sólo para meditar, a la luz de la verdad olvidada del Ser, acerca de la *unidad* todavía oculta de su esencia onto-teológica» (*Revue internationale de philosophie*, n.º 52, 1960). Un pensamiento que quiera llegar hasta su propio final, en su lenguaje, hasta el final de lo que enfoca bajo el nombre de finitud originaria o de finitud del ser, debería, en consecuencia, abandonar no solamente las palabras y los temas de lo finito y lo infinito, sino, lo que sin duda es *imposible*, todo aquello que éstos rigen dentro del lenguaje en el sentido más profundo de esta palabra. Esta última imposibilidad no significa que el más allá de la metafísica y de la onto-teología sea impracticable; por el contrario, confirma la necesidad de tomar apoyo en la metafísica para este desbordamiento inconmensurable. Necesidad claramente reconocida por Heidegger. Esa necesidad hace notar bien que sólo la diferencia es fundamental, y que el ser no es nada fuera del ente.

59. «Liberté et Commandement», en *Revue de métaphysique et de morale*, 1953.

La trascendencia ético-metafísica supone, pues, ya la trascendencia ontológica. El *epékeina tes ousías* (en la interpretación de Levinas) no llevaría más allá del Ser mismo, sino más allá de la totalidad del ente o de la onticidad del ente (el ser ente del ente) o incluso de la historia óntica. Heidegger se refiere también al *epékeina tes ousías* para anunciar la trascendencia ontológica,[60] pero muestra también que se ha determinado demasiado deprisa la indeterminación del *agathón* hacia el que se abre paso la trascendencia.

Así, el pensamiento del ser no podría producirse como violencia ética. Por el contrario, es sin ese pensamiento como se estaría imposibilitado para dejar ser al ente, y como se encerraría la trascendencia en la identificación y la economía empírica. Al negarse, en *Totalidad e infinito*, a prestar dignidad alguna a la diferencia óntico-ontológica, al no ver en ésta más que una astucia de la guerra, y al llamar *metafísica* al movimiento intra-óntico de la trascendencia ética (movimiento respetuoso de un ente hacia el otro), Levinas confirma el planteamiento de Heidegger: ¿no ve éste en la metafísica (en la ontología metafísica) el olvido del ser y la simulación de la diferencia óntico-ontológica? «La Metafísica no plantea la cuestión de la verdad del Ser mismo.»[61] Aquélla piensa el ser de manera implícita, como es inevitable en todo lenguaje. Por eso el pensamiento del ser debe emprender su vuelo en la metafísica, y producirse, en primer lugar, como metafísica de la metafísica en la cuestión: «¿Qué es la metafísica?». Pero en el pensamiento, lo esencial está en la diferencia entre lo implícito y lo explícito, y ésta, determinada de forma conveniente, conforma las rupturas y las cuestiones más radicales. «Es verdad, sigue diciendo Heidegger, que la Metafísica representa al ente en su ser y piensa así el ser del ente. Pero no piensa la diferencia del Ser y el ente.»[62]

Para Heidegger es, pues, la metafísica (o la ontología metafísica) lo que sigue siendo clausura de la totalidad, y lo que no trasciende el ente más que hacia el ente (superior) o hacia la totalidad (finita o infinita) del ente. Esta metafísica estaría esencialmente ligada a un humanismo que no se pregunta jamás «en qué forma pertenece la esencia del hombre a la verdad del Ser».[63] «Lo propio de toda metafísica se revela en que es

---

60. *Vom Wesen des Grundes*, trad. fr. pp. 91 y ss., e *Introducción a la metafísica*, trad. fr. p. 210.

61. *Carta sobre el humanismo*, trad. fr. p. 51 y *passim*.

62. *Ibíd.*, p. 49. Cf. también, entre otros lugares, pp. 67, 75, 113, etc.

63. *Ibíd.*, p. 51.

"humanista".»[64] Pero lo que nos propone Levinas es *a la vez* un humanismo y una metafísica. Se trata de acceder, por la vía real de la ética, al ente supremo, a lo verdaderamente ente («sustancia» y «en sí» son expresiones de Levinas) como otro. Y este ente es el hombre, determinado en su esencia de hombre, como rostro, a partir de su semejanza con Dios. ¿No es a eso a lo que apunta Heidegger cuando habla de la unidad de la metafísica, del humanismo y de la onto-teología? «El encuentro con el rostro no es simplemente un hecho antropológico. Es, hablando en términos absolutos, una relación con lo que es. Quizás sólo el hombre es sustancia, y es por eso por lo que es rostro.» Ciertamente. Pero es la analogía del rostro con la cara de Dios lo que, de la forma más clásica, distingue al hombre del animal y determina su sustancialidad: «El Otro se asemeja a Dios». La sustancialidad del hombre, que le permite ser rostro, está así fundada en la semejanza con Dios, que es pues El Rostro y la sustancialidad absoluta. El tema del rostro requiere, pues, una segunda referencia a Descartes. Levinas no la formula jamás: se trata, y está reconocido por la Escuela, de la equivocidad de la noción de sustancia con respecto a Dios y a las criaturas (cf. por ejemplo, *Principios*, I, 51). A través de más de una mediación, nos vemos así remitidos a la problemática escolástica de la analogía. No tenemos la intención de entrar en ello aquí.[65] Anotemos simplemente que, pensada a partir de una doctrina de la analogía, de la «semejanza», la expresión rostro humano no es ya, en el fondo, tan extraña a la *metáfora* como Levinas parece creer. «... El Otro se asemeja a Dios...»: ¿no es esa la metáfora originaria?

La cuestión del ser es cualquier cosa antes que una discusión de la verdad *metafísica* de este esquema, del que, anotémoslo de paso, se sirve precisamente el llamado «humanismo

---

64. *Ibíd.*, p. 47.

65. Citaremos, más bien, un pasaje de la *Docta ignorancia* donde Nicolás de Cusa se pregunta: «¿Cómo podríamos, pues, comprender la criatura en tanto criatura, la cual procede de Dios y que, toda ella en su conjunto no podría añadir nada al Ser infinito?». Y para ilustrar el «doble proceso del envolvimiento y del desenvolvimiento» de los que «se ignora absolutamente el modo», escribe: «Supongamos un rostro cuyas imágenes se multiplicaran de lejos y de cerca (no se habla aquí de distancia espacial, sino de grados de participación de la imagen en la verdad del modelo, pues es en eso en lo que consiste necesariamente la participación); en estas imágenes multiplicadas y diversificadas de un único rostro, según modos diversos y múltiples, lo que aparecería es un solo rostro, más allá de toda aprehensión de los sentidos o del pensamiento, de manera incomprensible». (Libro II, cap. III, en *Oeuvres choisies*, por M. de Gandillac, p. 115.)

ateo» para denunciar en él el proceso mismo de la alienación. La cuestión del ser retrocede más acá de este esquema, de esta oposición de los humanismos, hacia el pensamiento del ser que presupone esta determinación del ente-hombre, del ente-Dios, de su relación analógica, cuya posibilidad sólo puede abrirla la unidad pre-conceptual y pre-analógica el ser. No se trata de sustituir a Dios por el ser, ni de fundar a Dios sobre el ser. El ser del ente (por ejemplo de Dios)[66] no es el ente absoluto, ni el ente infinito, ni siquiera el fundamento del ente en general. Por eso la cuestión del ser no puede ni siquiera encentar el edificio metafísico de *Totalidad e infinito* (por ejemplo). Simplemente, se mantiene para siempre fuera de alcance para «la inversión de los términos» *ontología* y *metafísica* propuesta por Levinas. El tema de esta inversión no juega, pues, un papel indispensable, sólo tiene sentido y necesidad, en la economía y la coherencia del libro de Levinas en su totalidad.

¿Qué significaría, para la metafísica y para el humanismo, preguntarse «de qué manera pertenece a la verdad del Ser la esencia del hombre» (*Humanismo*)? Quizás esto: ¿sería posible la experiencia del rostro, podría expresarse, si no estuviese implicado ahí ya el pensamiento del ser? El rostro es, en efecto, la unidad inaugural de una mirada desnuda y de un derecho a la palabra. Pero los ojos y la boca no conforman un rostro a no ser que, más allá de la necesidad, puedan «dejar ser», vean y digan lo que es tal como es, accedan al ser de lo que es. Pero como el ser es, no puede ser simplemente producido sino precisamente respetado por una mirada y una palabra, aquél debe provocar a éstas, debe interpelarlas. No hay palabras sin un pensar y decir *del* ser. Pero como el ser no es nada fuera del ente determinado, no aparecería como tal sin la posibilidad de la palabra. El ser, *él mismo*, únicamente puede ser pensado y ser dicho. Es contemporáneo del Logos, que a su vez no puede ser más que como Logos *del* ser, *que dice* el ser. Sin esta doble genitividad, la palabra, separada del ser, encerrada en el ente determinado, no sería, según la terminología de Levinas, más

66. El pensamiento del ser sería lo que permite decir, sin ingenuidad, reducción o blasfemia, «Dios, por ejemplo». Es decir, *pensar* a Dios como lo que es, sin hacer de él un objeto. Es lo que Levinas, de acuerdo aquí con todas las metafísicas infinitistas más clásicas, juzgaría imposible, absurdo o puramente verbal: ¿cómo pensar lo que se dice cuando se propone la expresión: *Dios —o lo infinito— por ejemplo*? Pero la noción de *ejemplaridad* ofrecería sin duda más de un recurso contra esta objeción.

que el grito de la necesidad antes del deseo, gesto del yo dentro de la esfera de lo homogéneo. Es sólo entonces cuando en la reducción o la subordinación del pensamiento del ser «el discurso filosófico mismo» no sería «sino un acto fallido, pretexto para un psicoanálisis o para una filología o para una sociología ininterrumpidas, en que la apariencia de un discurso se evapora en el Todo» (TI). Es sólo entonces cuando la relación con la exterioridad no encontraría ya su respiración. La metafísica del rostro *encierra*, pues, el pensamiento del ser, presupone la diferencia entre el ser y el ente al mismo tiempo que la silencia.

Si esta diferencia es originaria, si pensar el ser fuera del ente es *no* pensar *nada*, si no es, tampoco, *pensar* nada el abordar al ente de otra manera que en su ser, sin duda se tendrá algún derecho a decir, con Levinas (con reservas frente a la expresión ambigua «ser en general») que «al desvelamiento del ser en general... *preexiste* la relación con el ente que se expresa; al plano de la ontología, el plano ético» (TI. El subrayado es nuestro). Si la preexistencia tiene el sentido óntico que debe tener, está fuera de discusión. De hecho, en la existencia, la relación con el ente que *se expresa* precede al desvelamiento, al pensamiento explícito del ser mismo. Sólo que no hay *expresión*, en el sentido de palabra y no de necesidad, a no ser que haya ya implícitamente pensamiento del ser. Del mismo modo que, *de hecho*, la actitud natural precede a la reducción trascendental. Pero es sabido que la «pre-cedencia» ontológica o trascendental no es de ese orden, y nadie lo ha pretendido jamás. Esta «pre-cedencia» no contradice, como tampoco confirma, la precesión óntica o factual. De lo que se sigue que el ser, por estar siempre *de hecho* ya determinado como ente y por no ser nada fuera de él, está siempre ya disimulado. La frase de Levinas —preexistencia de la relación con el ente— es la fórmula misma de esa ocultación inicial. Como el ser no existe antes del Ente —y por eso *es Historia*— empieza por ocultarse bajo su determinación. Esta determinación como revelación del ente (Metafísica) es el velamiento mismo del ser. No hay en eso nada accidental ni lamentable. «La eclosión del ente, el resplandor que le corresponde, oscurece la claridad del ser. El ser se retira en la medida en que se desencierra en el ente» (*Sendas perdidas*). ¿No es, pues, arriesgado hablar del pensamiento del ser como de un pensamiento dominado por el tema del desvelamiento (TI)? Sin esta simulación del ser bajo el ente, no habría nada, y no habría historia. Que el ser se produzca de

parte a parte como historia y mundo significa que no puede ser sino en un retirarse bajo las determinaciones ónticas en la historia de la metafísica. Pues las «épocas» históricas son las determinaciones metafísicas (ontoteológicas) del ser, que se pone así él mismo entre paréntesis, se reserva bajo los conceptos metafísicos. Es bajo esa extraña luz del ser-historia cómo Heidegger deja resurgir la noción de «escatología», tal como aparece, por ejemplo, en *Sendas perdidas*: «El ser mismo [...] es en sí mismo escatológico». Habría que meditar desde más cerca la relación de esta escatología con la escatología mesiánica. La primera supone que la guerra no es un accidente que le sobreviene al ser sino el ser mismo. *Das Sein selber das Strittige ist* (*Humanismo*). Proposición que no hay que entender en consonancia con Hegel: aquí la negatividad no tiene su origen ni en la negación ni en la inquietud de un ente infinito y primero. La guerra no es, quizás, incluso, pensable ya como negatividad.

A la simulación original del ser bajo el ente, que es anterior al error del juicio, y a la que nada precede en el orden óntico, le llama Heidegger, es sabido, errancia. «Toda época de la historia mundial es una época de la errancia» (*Sendas perdidas*). Si el ser es tiempo e historia, es que la errancia y la esencia epocal del ser son irreductibles. ¿Cómo, entonces, acusar a este pensamiento de la errancia interminable, de ser un nuevo paganismo del Lugar, un culto complaciente de lo Sedentario (TI, DL)?[67] El requerimiento del Lugar y de la Tierra —hay que subrayarlo— no tiene aquí nada del apego apasionado al territorio, a la localidad, no tiene nada de provincialismo o de particularismo. Está al menos tan escasamente ligado al «na-

---

67. En un violento artículo (*Heidegger, Gagarin y nosotros*, DL), se le designa a Heidegger como el enemigo de la técnica, y se le alinea entre los «enemigos de la sociedad industrial» que «casi siempre son reaccionarios». Se trata de una acusación a la que Heidegger ha respondido tan frecuentemente y tan claramente que no podemos aquí hacer otra cosa mejor que remitir a sus escritos, en particular a *La cuestión de la técnica*, que trata de la técnica como «modo del desvelamiento» (en *Ensayos y Conferencias*), a la *Carta sobre el humanismo*, a la *Introducción a la metafísica* (*La limitación del Ser*), donde se liga una cierta violencia, de la que hablaremos enseguida, en un sentido no peyorativo y no ético (trad. fr. p. 173), a la técnica, en el desvelamiento del Ser (*deinón-techne*).

Se ve, en todo caso, precisarse la coherencia de la acusación lanzada por Levinas. El ser (como concepto) sería la violencia de lo neutro. Lo sagrado sería la *neutralización* del Dios personal. La «reacción» contra la técnica no apuntaría al peligro de despersonalización técnica, sino a que precisamente libera del encantamiento por lo Sagrado y del enraizamiento en el lugar.

cionalismo» empírico como lo está o debería estar la nostalgia hebrea de la Tierra, nostalgia *provocada* no por la pasión empírica sino por la irrupción de una palabra y de una promesa.[68] Interpretar el tema heideggeriano de la Tierra o de la Habitación como el tema de un nacionalismo o de un barresismo ¿no es de entrada expresar una *alergia* —esta palabra, esta acusación que tan frecuentemente emplea Levinas— al «clima» de la filosofía de Heidegger? Por otra parte Levinas reconoce que sus «reflexiones», tras haberse dejado inspirar por «la filosofía de Martin Heidegger», «están dominadas por una necesidad profunda de abandonar el clima de esta filosofía» (EE). Se trata de una necesidad, cuya legitimidad natural seríamos los últimos en discutirla, y además creemos que el clima no es nunca totalmente exterior al pensamiento mismo. Pero, ¿no es más allá de la «necesidad», del «clima» y de una cierta «historia» como aparece la verdad desnuda de lo otro? ¿Y quién nos lo enseña mejor que Levinas?

El Lugar no es, pues, un Aquí empírico, sino siempre un *Illic*; para Heidegger, como para el Judío y el Poeta. La proximidad del Lugar está siempre reservada, dice Hölderlin comentado por Heidegger.[69] El pensamiento del ser no es pues un culto pagano del *Lugar* puesto que el Lugar no es la proximidad dada, sino la proximidad prometida. Después, además, porque no es un *culto pagano*. Lo Sagrado de lo que habla no

---

68. Como no podemos desarrollar aquí este debate, remitimos a los textos más claros de Heidegger sobre este punto: *a) Sein und Zeit*: temas de la « *Unheimlichkeit*» esencial, de la «desnudez» del ser-en-el-mundo, «*als Un-zuhause*» (pp. 276 y 277). Es esa condición auténtica de lo que huye precisamente la existencia *neutra* del *Se*. *b) Carta sobre el humanismo*, p. 93, a propósito del poema *Retorno* de Hölderlin, Heidegger nota que, en su comentario, la palabra «patria» «es pensada aquí en un sentido esencial, no patriótico, ni nacionalista, sino más bien desde el punto de vista de la Historia del Ser». *c) Ibíd.*, p. 103. En particular Heidegger escribe ahí: «Todo nacionalismo es, en el plano metafísico, un antropologismo, y como tal un subjetivismo. El nacionalismo no se supera por el puro internacionalismo, sino que solamente se lo amplía y se lo erige en sistema». *d)* En fin, en cuanto a la habitación y a la casa (que también Levinas acuerda cantar, pero, a decir verdad, como momento de la interioridad y precisamente como economía), Heidegger precisa que la casa no determina metafóricamente al ser a partir de su economía, sino que, por el contrario, sólo se deja determinar como tal a partir de la esencia del ser. *Ibíd.*, p. 151. Cf. también... *El hombre habita como poeta*, donde, notémoslo de paso, Heidegger distingue lo Mismo y lo Igual (*das Selbe-das Gleiche*): «Lo Mismo aparta todo apresuramiento en resolver las diferencias en lo Igual», en *Ensayos y Conferencias*, trad. fr. p. 231. Cf., en fin, *Construir, Habitar, Pensar* (*ibíd.*).

69. Cf., por ejemplo, *Retorno* en *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*.

pertenece ni a la religión en general, ni a ninguna teología, y no se deja determinar, en consecuencia, por ninguna historia de la religión. Es, primeramente, la experiencia esencial de la divinidad o de la deidad. En cuanto que ésta no es ni un concepto ni una realidad, debe dar acceso a sí misma dentro de una proximidad extraña a la teoría o a la afectividad mística, a la teología y al entusiasmo. En un sentido que no es, una vez más, ni un concepto ni una realidad, aquélla *precede* a toda relación con Dios o con los Dioses. Esta última relación, cualquiera que sea su tipo, supone, para ser vivida y para ser dicha, alguna pre-comprensión de la deidad, del ser-dios de Dios, de la «dimensión de lo divino» de la que habla también Levinas al decir que ésta «se abre a partir del rostro humano» (TI). Eso es todo, y es, como de costumbre, simple y difícil. Lo sagrado es «el único espacio esencial de la divinidad que, a su vez, abre, y únicamente ella, una dimensión para los dioses y el dios...» (*Humanismo...*). Este espacio (en el que Heidegger dice también lo Alto)[70] está más acá de la fe y del ateísmo. Ambas cosas lo presuponen. «Sólo a partir de la verdad del Ser se puede pensar la esencia de lo Sagrado. Es sólo a partir de la esencia de lo Sagrado como hay que pensar la esencia de la Divinidad. Es sólo a la luz de la esencia de la Divinidad como se puede pensar y decir lo que debe designar la palabra "Dios"» (*Humanismo*). Esta precomprensión de lo Divino no puede dejar de estar presupuesta por el discurso de Levinas en el momento mismo en que pretende oponer Dios a lo divino sagrado. Que los dioses o Dios sólo puedan anunciarse en el espacio de lo Sagrado y en la luz de la deidad es a la vez el *límite* y el *recurso* del ser-finito como historia. Límite, puesto que la divinidad *no* es Dios. En un sentido, no es nada. «Lo sagrado, es verdad, aparece. Pero el dios se mantiene lejos.»[71] Recurso, puesto que esta anticipación como pensamiento del ser (del ente Dios) *ve venir* siempre a Dios, abre la posibilidad (la eventualidad) de un encuentro de Dios y de un diálogo con Dios.[72]

---

70. *Ibíd.*

71. *Retorno, Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*; trad. esp. p. 48.

72. Cf. también *Vom Wesen des Grumdes*, trad. fr. de Corbin, p. 91, nota 1. La teología, pensamiento del ente-Dios, de la esencia y la existencia de Dios, supondría, pues, el pensamiento del ser. No es necesario referirse aquí a Heidegger para comprender este movimiento; sino en primer lugar a Duns Scoto, a quien, como es sabido, Heidegger había consagrado uno de sus primeros escritos. Para Duns Scoto, el pensamiento del ser común y unívoco es necesariamente anterior

El que la deidad de Dios, que permite pensar y nombrar a Dios, no sea nada, sobre todo, no sea Dios mismo, es lo que particularmente Meister Eckhart decía de esta manera: «Dios y la deidad son tan diferentes el uno del otro como el cielo y la tierra... Dios actúa, la deidad no actúa, no tiene nada que producir, no hay en ella producción alguna, jamás ha tenido a la vista ninguna producción...» (Sermón *Nolite timere eos*). Pero esta deidad está aquí todavía determinada como esencia-del-Dios-trinitario. Y cuando Meister Eckhart quiere ir más allá de las determinaciones, el movimiento que bosqueja sigue estando, parece, encerrado en la trascendencia óntica: «Al decir que Dios no es un ser y que está por encima del ser, no le he negado por eso el ser, al contrario, le he atribuido un *ser más elevado*» (*Quasi stella matutina...*). Esta teología negativa sigue siendo una teología y, *al menos en su letra*, para ella se trata de liberar y de reconocer la trascendencia inefable de un ente infinito, «ser por encima del ser y negación superesencial». *Al menos en su letra*, pero la diferencia entre la onto-teología metafísica, por una parte, y el pensamiento del ser (de la diferencia) por otra parte, significa la importancia esencial de la *letra*. La diferencia literal, aun produciéndose a través de movimientos de explicitación, coincide, casi, con la diferencia de pensamiento. Por eso, aquí, el pensamiento del ser, cuando va más allá de las determinaciones ónticas, no es una teología negativa ni incluso una ontología negativa.

---

al pensamiento del ente determinado (determinado, por ejemplo, como finito o infinito, creado o no creado, etc.). Lo cual no quiere decir:

1.° que el ser común y unívoco sea un género y, a este propósito, Duns Scoto recupera la demostración aristotélica sin recurrir, no obstante, a la analogía. (Cf. sobre este tema particularmente E. Gilson, *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, pp. 104 y 105.)

2.° que la doctrina de la univocidad del ser sea incompatible con la doctrina aristotélico-tomista y con la analogía, que, como muestra E. Gilson (*ibíd.*, pp. 84-115) se sitúa en otro plano y responde a otra cuestión. El problema que se le plantea a Duns Scoto —y que es el que nos ocupa aquí, en este diálogo entre Levinas y Heidegger— «se plantea, pues, sobre un terreno que no es ya el de Aristóteles ni el de Tomás de Aquino puesto que, para penetrar en él, hay que salir primero del dilema que imponía el aristotelismo entre lo singular y lo universal, lo "primero" y lo "segundo", hay que escapar al mismo tiempo de la necesidad de escoger entre lo análogo y lo unívoco, lo cual sólo puede hacerse aislando una noción de ser de alguna manera metafísicamente pura de toda determinación» (*ibíd.*, p. 89). Se sigue de ahí que el pensamiento del ser (que Gilson llama aquí, a diferencia de Heidegger, «metafísica»), si bien está implicado en toda teología, no la *precede* ni la rige en absoluto, como harían un principio o un concepto. Las relaciones de «primero» y de «segundo», etc., no tienen aquí ningún sentido.

La anticipación «ontológica», la trascendencia hacia el ser permite, pues, entenderse, por ejemplo acerca de la palabra Dios, e incluso si este entendimiento no es más que el éter donde puede resonar la disonancia. Esta trascendencia habita y funda el lenguaje y con él la posibilidad de todo estar-junto; de un *Mitsein* mucho más original que alguna de sus formas eventuales, con la que se ha querido confundir: la solidaridad, el equipo, la camaradería.[73] Implicado por el discurso de *Totalidad e infinito*, siendo el único que permite *dejar* ser a los otros en su verdad, liberando el diálogo y el cara a cara, el pensamiento del ser está, pues, tan próximo de la no-violencia como es posible.

No la llamamos no-violencia pura. Como la violencia pura, la no-violencia pura es un concepto contradictorio. Contradictorio más allá de lo que Levinas llama «lógica formal». La violencia pura, relación entre seres sin rostro, no es todavía violencia, es no-violencia pura. Y recíprocamente: la no-violencia pura, no-relación de lo mismo con lo otro (en el sentido en que lo entiende Levinas) es violencia pura. Sólo un rostro puede detener la violencia, pero en primer término porque sólo él puede provocarla. Levinas lo dice muy bien: «La violencia sólo puede apuntar a un rostro» (TI). Además, sin el pensamiento del ser que abre el rostro, no habría más que no-violencia o violencia puras. El pensamiento del ser no es, pues, jamás extraño a una cierta violencia.[74] Que este pensamiento aparezca siempre en la diferencia, que lo mismo (el pensamiento [*y*] [*de*] el ser) no sea jamás lo idéntico, significa de entrada que el ser es historia, se disimula a sí mismo en su producción y se hace originariamente violencia en el pensamiento para decirse y mostrarse. Un ser sin violencia sería un ser que se produjera

---

73. Ya Sartre había interpretado, como Levinas, el *Mitsein* en el sentido de la camaradería, del equipo, etc. Remitimos aquí a *Sein und Zeit*. Cf. también *Le concept du monde chez Heidegger*. W. Biemel, con mucha exactitud y claridad, confronta ahí esa interpretación con las intenciones de Heidegger (pp. 90 y ss). Añadamos simplemente que, *originalmente*, el *con* del *Mitsein* no denota más una estructura de equipo animada por una tarea neutra y común, que el *con* del «lenguaje *con* Dios» (TI). El ser que puede interpelar el *Mitsein* no es, como a menudo deja entender Levinas, un tercer término, una verdad común, etc. En fin, la noción de *Mitsein* describe una estructura originaria de la relación entre Da-sein y Da-sein, que es anterior a toda significación de «encuentro» o de «constitución», es decir, al debate que evocábamos más arriba (cf. también *Sein und Zeit*: «*Con* y *también* deben entenderse a la manera de los *existenciarios* y no de las *categorías*», p. 48).

74. Cf. *Introducción a la metafísica* (sobre todo *La limitación del Ser*).

fuera del ente: nada; no-historia; no-producción; no-fenomenalidad. Una palabra que se produjera sin la menor violencia no de-terminaría nada, no diría nada, no ofrecería nada al otro; no sería *historia* y no *mostraría* nada; en todos los sentidos de esta palabra, y en primer lugar en su sentido griego, sería una palabra sin *frase*.

En el límite, el lenguaje no-violento, según Levinas, sería un lenguaje que se privase del verbo *ser*, es decir, de toda predicación. La predicación es la primera violencia. Como el verbo *ser* y el acto predicativo están implicados en cualquier otro verbo y en todo nombre común, el lenguaje no-violento sería en el límite un lenguaje de pura invocación, de pura adoración, que no profiere más que nombres propios para llamar al otro a lo lejos. Un lenguaje así estaría, en efecto, como lo desea expresamente Levinas, purificado de toda *retórica*, es decir, en el sentido primero de esta palabra que se evocará aquí sin artificialidad, de todo *verbo*. Un lenguaje así ¿seguiría mereciendo su nombre? ¿Es posible un lenguaje puro de toda retórica? Los griegos, que nos han enseñado lo que quería decir *Logos*, no lo habrían admitido nunca. Platón nos lo dice en el *Crátilo* (425a), en *El sofista* (262 ad) y en la *Carta VII* (342b): no hay *Logos* que no suponga el entrelazamiento de nombres y verbos.

En fin, si se mantiene uno dentro del proyecto de Levinas, ¿qué ofrecería al otro un lenguaje sin frase, un lenguaje que no dijera nada? El lenguaje debe dar el mundo al otro, nos dice *Totalidad e infinito*. Un maestro que se prohibiese la *frase* no daría nada; no tendría discípulos, sino sólo esclavos. Le estaría prohibida la obra —o la liturgia—, este gasto que rompe la economía, y que no hay que pensar, según Levinas, como un Juego.

Así, en su más alta exigencia no-violenta, denunciando el paso por el ser y el momento del concepto, el pensamiento de Levinas no nos propondría solamente, como decíamos más arriba, una ética sin ley, sino también un lenguaje sin frase. Eso sería completamente coherente, si el rostro no fuese más que mirada, pero es también palabra; y en la palabra, es la frase lo que hace acceder el grito de la necesidad a la expresión del deseo. Ahora bien no hay frase que no determine, es decir, que no pase por la violencia del concepto. La violencia aparece con la *articulación*. Y ésta no llega a establecerse más que mediante la circulación (primeramente pre-conceptual) del ser. La misma elocución de la metafísica no-violenta es su primer desmen-

tido. Sin duda Levinas no negaría que todo lenguaje histórico comporta un momento conceptual irreductible, y en consecuencia una cierta violencia. Sólo que, a sus ojos, el origen y la posibilidad del concepto no son el pensamiento del ser sino la donación del mundo al otro como completamente otro (cf. por ejemplo, TI, p. 192). En esa posibilidad originaria del *ofrecimiento*, en su intención aún silenciosa, el lenguaje es no-violento (pero, ¿es entonces lenguaje, en esa pura intención?). No se haría violento más que en su historia, en lo que hemos llamado la frase, que le obliga a *articularse* en una sintaxis conceptual que abre la circulación a lo mismo, dejándose controlar por la «ontología» y por lo que se mantiene para Levinas como el concepto de los conceptos: el ser. Ahora bien, el concepto de ser no sería a sus ojos más que un medio abstracto producido para la donación del mundo al otro, que está *por encima del ser*. Así pues, es solamente en su origen silencioso cómo el lenguaje, antes del ser, sería no-violento. Pero ¿por qué la historia? ¿Por qué se impone la frase? Porque, si no se arranca violentamente el origen silencioso a él mismo, si se decide no hablar, la peor violencia cohabitará en silencio con la *idea* de la paz. La paz sólo se hace en un *cierto silencio*, determinado y protegido por la violencia de la palabra. Como no dice ninguna otra cosa que el horizonte de esta paz silenciosa por la que se hace invocar, y que tiene como misión proteger y preparar, la palabra guarda *indefinidamente* el silencio. Nunca escapamos a *la economía de guerra*.

Se ve: separar la posibilidad originaria del lenguaje —como no-violencia y don— de la violencia necesaria en la efectividad histórica, es apoyar el pensamiento en una transhistoricidad. Cosa que hace explícitamente Levinas a pesar de su crítica inicial del «ahistoricismo» husserliano. El origen del sentido es para él no-historia, «más allá de la historia». Habría que preguntarse entonces si, en ese caso, es posible, como pretende Levinas, identificar pensamiento y lenguaje; si esta trans-historicidad del sentido es auténticamente hebraica en su inspiración; si, en fin, esta no-historia se separa de la historicidad en general, o solamente de una cierta dimensión empírica u óntica de la historia. Y si la escatología invocada puede separarse de toda referencia a la historia. *Pues nuestra propia referencia es aquí simplemente contextual. La economía de la que hablamos no se conforma mejor al concepto de historia tal como ha funcionado siempre, y que es difícil, si no imposible, sustraer a su horizonte teleológico o escatológico.*

Esta a-historicidad del sentido en su origen es, pues, lo que separa en el fondo a Levinas de Heidegger. Como para este último el ser es historia, éste *no es* fuera de la diferencia y se produce, en consecuencia, originariamente como violencia (no-ética), como simulación de sí en su propio desvelamiento. Que el lenguaje oculte así siempre su propio origen: en eso no hay contradicción alguna, sino la historia misma. En la violencia ontológico-histórica,[75] que permite pensar la violencia ética, en la economía como pensamiento del ser, el ser está necesariamente disimulado. La primera violencia es esta simulación, pero es también la primera derrota de la violencia nihilista y la primera epifanía del ser. El ser es, pues, menos el *primum cognitum*, como se decía, que lo *primero disimulado*, y estas dos proposiciones no se contradicen. Por el contrario, para Levinas, el ser (entendido como concepto) es lo *primero disimulante*, y la diferencia óntico-ontológico neutralizaría así la diferencia, la alteridad infinita de lo completamente otro. La diferencia óntico-ontológica no sería, por otra parte, pensable más que a partir de la idea del Infinito, de la irrupción inanticipable del ente completamente otro. Éste sería, pues, anterior a la diferencia entre el ser y el ente y a la alteridad histórica que aquélla puede abrir. Para Levinas como para Heidegger, el lenguaje sería a la vez eclosión y reserva, iluminación y ocultamiento; para los dos, la disimulación sería un gesto conceptual. Pero para Levinas, el concepto está del lado del ser, para Heidegger, del lado de la determinación óntica.

Este esquema acusa la oposición, pero, como se da el caso con frecuencia, deja también adivinar la proximidad. Proximidad de dos «escatologías» que por vías opuestas repiten y someten a cuestión la aventura «filosófica» en su totalidad salida del platonismo. La interrogan a la vez desde dentro y desde fuera bajo la forma de una cuestión a Hegel, en quien se resume y se piensa esta aventura. Tal proximidad se anunciaría en cuestiones de este tipo: *por un lado*, Dios (ente-infinito-otro) ¿es todavía un ente pensado que se deja pre-comprender a partir de un pensamiento del ser (singularmente de la divinidad)? Dicho de otra forma, ¿se le puede llamar al infinito determina-

75. Hay que precisar aquí que «ontológico» no remite a ese concepto de ontología al que Heidegger nos propone que «renunciemos» (cf. más arriba), sino a aquella expresión inencontrable mediante la que habría que reemplazarlo. La palabra «histórico» debe modificarse también para ser entendida en consonancia con la palabra «ontológico», de la cual no es el atributo y en relación con la cual *no denota ninguna derivación*.

ción óntica? ¿No se ha pensado siempre Dios como el nombre de lo que no es ente supremo pre-comprendido a partir de un pensamiento del ser? ¿No es Dios el nombre de lo que no puede dejarse anticipar a partir de la dimensión de lo divino? ¿No es Dios el otro nombre del ser (nombre, puesto que no-concepto) cuyo pensamiento abriría la diferencia y el horizonte ontológico en lugar de simplemente anunciarse ahí? Abertura *del* horizonte y no *en* el horizonte. Mediante el pensamiento de lo infinito, el cierre óntico habría sido ya roto, en un sentido de lo impensado, que habría que interrogar desde más cerca, por aquello que Heidegger llama la metafísica y la onto-teología. *Por el otro lado*: ¿no es el pensamiento del ser el pensamiento *de* lo otro antes de ser la identidad homogénea del concepto y la asfixia de lo mismo? ¿No es la ultra-historia de la escatología el otro nombre del paso a una historia más profunda, a la Historia misma? Pero a una historia que, en tanto que no puede estar *ella misma* en alguna *presencia*, originaria o final, debería cambiar de nombre.

En otros términos, se podría quizás decir que la ontología *no* precede a la teología *más que* poniendo entre paréntesis el contenido de la determinación óntica de lo que, en el pensamiento filosófico post-helénico, se llama Dios: a saber, la infinitud positiva. La infinitud positiva tendría sólo la apariencia —nominal— de lo que se llama una determinación óntica. Aquélla sería en verdad lo que se rehúsa a ser determinación óntica comprendida como tal a partir de y a la luz de un pensamiento del ser. Es la infinitud, por el contrario —en tanto que no-determinación y operación concreta— lo que permitiría pensar la diferencia entre el ser y la determinación óntica. El contenido óntico de la infinitud destruiría el cierre óntico. Implícitamente o no, el pensamiento de la infinitud abriría la cuestión y la diferencia óntico-ontológica. Sería paradójicamente este pensamiento de la infinitud (lo que se llama el pensamiento de Dios) lo que permitiría afirmar la precedencia de la ontología sobre la teología, y que el pensamiento del ser está presupuesto por el pensamiento de Dios. Sin duda por esta razón es por lo que, respetuosos de la presencia del ser *unívoco* o del ser *en general* en todo pensamiento, Duns Scoto o Malebranche no han creído tener que distinguir los niveles de la ontología (o metafísica) y de la teología. Heidegger nos recuerda a menudo «la extraña simplicidad» del pensamiento del ser: ahí está su dificultad, y lo que afecta propiamente a lo «incognoscible». La infinitud no sería para Heidegger más que una determinación ulterior de

esta simplicidad. Para Malebranche es la forma misma de ésta: «La idea de lo infinito en extensión encierra, pues, más realidad que la de los cielos; y la idea de lo infinito en todos los géneros de ser, la que corresponde a esta palabra, el *ser*, el ser infinitamente perfecto, contiene infinitamente más realidad, aunque la percepción con la que nos afecta esta idea sea la más ligera de todas; tanto más ligera cuanto que más vasta, y en consecuencia infinitamente ligera porque es infinita» (*Conversación de un filósofo cristiano con un filósofo chino*). Como el Ser no es nada (determinado), se *produce* necesariamente en la diferencia (*como* diferencia). Decir, por una parte, que es infinito, o decir, por otra parte, que no se revela o no se produce más que «de una sola vez junto con» (*in eins mit*) la Nada (*¿Qué es metafísica?*) —lo cual significa que es «finito en su esencia» (*ibíd.*)— ¿es eso decir, en el fondo, una cosa distinta? Pero habría que mostrar que Heidegger no ha querido decir jamás «otra cosa» que la metafísica clásica y que la transgresión de la metafísica no es una nueva tesis metafísica u onto-teológica. Así, la cuestión acerca del ser del ente no *introduciría* solamente —y entre otras cosas— a la cuestión acerca del ente-Dios; aquella cuestión *supondría* ya a Dios como posibilidad misma de su cuestión, y la respuesta en su cuestión. Dios estaría implicado en toda cuestión acerca de Dios y precedería a todo «método». El contenido mismo del pensamiento de Dios es el de un ser *acerca del* cual no puede plantearse ninguna cuestión (salvo que sea planteada por él) y que no puede dejarse determinar como un ente. En *El profano* (*Idiota*), una meditación admirable de Nicolás de Cusa desarrolla esta implicación de Dios en toda cuestión, y primeramente en la cuestión de Dios. Por ejemplo, *El profano*: «Mira qué fácil es la dificultad teológica, puesto que la respuesta se ofrece siempre al que busca de acuerdo con el modo mismo de la cuestión planteada. *El orador*: Cierto, nada es más sorprendente. *Pr*: Toda búsqueda que concierne a Dios presupone el objeto mismo de esta búsqueda. A toda cuestión que se plantee acerca de Dios, lo que hay que responder es precisamente eso que supone primeramente la cuestión. Pues aunque sobrepasa toda significación, Dios se significa a través de toda significación cualquiera que sea la palabra que lo exprese. *Or*: Explícate... *Pr*: ¿No supone la cuestión de la existencia de Dios por anticipado la noción misma de existencia? *Or*: Por cierto que sí. *Pr*: Desde el momento que has planteado la cuestión: *¿Existe Dios?*, puedes responder lo que está precisamente en cuestión, a saber, que existe, puesto que

es el Ser mismo presupuesto en la cuestión. Lo mismo vale para la cuestión *¿Quién es Dios?*, porque esta cuestión supone la quididad; podrás, pues, responder que Dios es la Quididad absoluta en sí misma. Y así para toda cuestión. Y sobre este punto no hay duda posible. Pues Dios es la presuposición universal en sí misma, que está presupuesta de todas formas, como la causa está presupuesta en todo efecto. Mira, pues, Orador, qué fácil es la dificultad teológica... Si justo todo aquello que está supuesto por anticipado en toda cuestión teológica da respuesta así a la cuestión, no existe, en consecuencia, ninguna cuestión que concierna propiamente a Dios, puesto que en la cuestión planteada la respuesta coincide con la interrogación».[76]

Al convertir la relación con lo infinitamente otro en el origen del lenguaje, del sentido y de la diferencia, sin relación con lo mismo, Levinas se resuelve, pues, a traicionar su intención en su discurso filosófico. Éste no se entiende y no enseña más que si deja primero circular en él lo mismo y el ser. Esquema clásico, complicado aquí por una metafísica del diálogo y de la enseñanza, de una demostración que contradice lo demostrado por el rigor y la verdad misma de su encadenamiento. Círculo mil veces denunciado del escepticismo, del historicismo, del psicologismo, del relativismo, etc. Pero el verdadero nombre de esta inclinación del pensamiento ante lo Otro, de esta aceptación resuelta de la incoherencia incoherente inspirada por una verdad más profunda que la «lógica» del discurso filosófico, el verdadero nombre de esta *resignación* del concepto, de los *a priori* y de los horizontes trascendentales, es el *empirismo*. En el fondo éste sólo ha cometido una falta: la falta filosófica de presentarse como una filosofía. Y hay que reconocer la profundidad de la intención empirista bajo la ingenuidad de algunas de sus expresiones históricas. Es el *sueño* de un pensamiento puramente *heterológico* en su fuente. Pensamiento *puro* de la diferencia *pura*. El empirismo es su nombre filosófico, su pretensión o su modestia metafísicas. Decimos *sueño* porque se desvanece *con el día* y desde que se alza el lenguaje. Pero se objetará quizás que el que duerme es el lenguaje. Sin duda, pero entonces, hay que volver a hacerse clásico, de una cierta manera, y reencontrar otros motivos de divorcio entre la pala-

---

76. *Oeuvres choisies de N. de Cues*, por M. de Gandillac.

bra y el pensamiento. Es un camino muy, quizás, demasiado abandonado hoy. Entre otros por Levinas.

Al radicalizar el tema de la exterioridad infinita del otro, Levinas asume así el designio que ha animado más o menos secretamente todos los gestos filosóficos que se han llamado *empirismos* en la historia de la filosofía. Lo hace con una audacia, una profundidad y una resolución que no se habían alcanzado nunca. Llegando hasta el término de este proyecto, renueva totalmente el empirismo y lo invierte revelándose a él mismo como metafísica. A pesar de las etapas husserliana y heideggeriana de su pensamiento, Levinas no quiere retroceder ante la palabra *empirismo*. Al menos por dos veces, apela al «empirismo radical que confía en la enseñanza de la exterioridad» (TI). La experiencia del otro (del infinito) es irreductible, es, pues, «la experiencia por excelencia» (*ibíd.*). Y a propósito de la muerte, que es su irreductible recurso, Levinas habla de un «empirismo que no tiene nada de positivista».[77] Pero ¿puede hablarse de una *experiencia* de lo otro o de la diferencia? ¿No ha sido siempre el concepto de experiencia determinado por la metafísica de la presencia? ¿No es siempre la experiencia encuentro de una presencia irreductible, percepción de una fenomenalidad?

Esta complicidad entre el empirismo y la metafísica no tiene nada de sorprendente. Al criticarlos, o más bien al «limitarlos» en un único y mismo gesto, Kant y Husserl habían reconocido bien su solidaridad. Habría que meditar ésta desde más cerca. En esta meditación Schelling había ido muy lejos.[78]

---

77. *Entre deux mondes* (*Biographie spirituelle de Franz Rosenzweig*, en *La Conscience juive*, PUF, 1963, p. 126). Esta conferencia es, que sepamos, junto con un artículo de A. Neher (*Cahiers de l'Institut de science économique appliqué*, 1959), el único texto importante consagrado a Rosenzweig, más conocido en Francia como el autor de *Hegel und der Staat* que de *Der Stern der Erlösung* (*La estrella de la redención*) (1921). La influencia de Rosenzweig en Levinas parece haber sido profunda. «La oposición a la idea de totalidad nos ha impresionado en el *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig, demasiado presente en este libro como para ser citado» (TI).

78. En su *Exposición del empirismo filosófico*, escribe Schelling: «Dios sería así el ser encerrado en él mismo de una manera absoluta, sería sustancia en el sentido más elevado, libre de toda relación. Pero por el hecho mismo de que consideramos estas determinaciones como puramente inmanentes, como no relacionándose con nada exterior, se encuentra uno en la necesidad de concebirlas partiendo de *Él*, es decir, de concebirlo a él mismo como el *prius*, o sea como el *prius* absoluto. Y es así como el empirismo llevado hasta sus últimas consecuencias nos conduce a lo supra-empírico». Naturalmente, por «encerrado» y «replegado» no hay que entender clausura finita y mutismo egoísta, sino la alteridad

Pero el empirismo ha sido determinado siempre por la filosofía, desde Platón a Husserl, como *no-filosofía*: pretensión filosófica de la no-filosofía, incapacidad de justificarse, de darse auxilio como palabra. Pero esta incapacidad, cuando se asume con resolución, discute la resolución y la coherencia del logos (la filosofía) en su raíz en lugar de dejarse cuestionar por él. Nada puede, pues, *solicitar* tan profundamente el logos griego —la filosofía— como esta irrupción de lo completamente otro, nada puede despertarlo tanto a su origen como también a su mortalidad, a su otro.

Pero si (para nosotros esto es sólo una hipótesis) se llama judaísmo a esta experiencia de lo infinitamente otro, hay que reflexionar sobre esta necesidad en la que aquél se encuentra, sobre esta orden que se le da de producirse como logos y de despertar al Griego en la sintaxis autística de su propio sueño. Necesidad de evitar la peor violencia que amenaza cuando se entrega uno silenciosamente a lo otro en la noche. Necesidad de adoptar las vías del único logos filosófico que no puede sino invertir la «curvatura del espacio» en provecho de lo mismo. De un mismo que no es lo idéntico y que no encierra al otro. Es un Griego quien ha dicho: «Si hay que filosofar, hay que filosofar; si no hay que filosofar, hay todavía que filosofar (para decirlo y pensarlo). Hay que filosofar siempre». Levinas lo sabe mejor que otros. «No se podría rehusar las Escrituras sin saberlas leer, ni amordazar la filología sin filosofía, ni detener, si fuera necesario, el discurso filosófico, sin de nuevo filosofar» (DL). «Hay que recurrir —estoy convencido de esto— al medium de toda comprensión y de todo entendimiento, en el que toda verdad se refleja-precisamente a la civilización griega, a lo que ésta engendró; al logos, al discurso coherente de la razón, a la vida en un Estado razonable. Ese es el verdadero terreno de todo entendimiento» (DL). Un lugar así de encuentro no puede ofrecer solamente una hospitalidad *de encuentro* con un pensamiento que se mantendría extraño a él. Todavía menos puede ausentarse el Griego, que ha prestado su morada y su lenguaje, mientras que el Judío y el Cristiano se encuentran en la casa de aquél (puesto que es de este encuentro de lo que se trata en el

---

absoluta, lo que Levinas llama lo Infinito absuelto de la relación. Un movimiento análogo se bosqueja en Bergson, quien, en su *Introducción a la metafísica* critica, en nombre de un *empirismo verdadero*, las doctrinas empiristas, infieles a la experiencia pura, y concluye: «Este empirismo verdadero es la verdadera metafísica».

texto que acabamos de citar). Grecia no es un territorio neutro, provisional, fuera de la frontera. La historia en la que se produce el logos griego no puede ser el accidente feliz que entrega un terreno de entendimiento a aquellos que oyen la profecía escatológica y a los que no la oyen en absoluto. No puede ser *exterior* y *accidente* para ningún pensamiento. El milagro griego no es esto o aquello, tal o cual acierto asombroso; es la imposibilidad por siempre, para cualquier pensamiento, de tratar a sus sabios, según la expresión de san Juan Crisóstomo, como «sabios de fuera». Al haber proferido el *epékeina tes ousías*, al haber reconocido desde su segunda palabra (por ejemplo en *El sofista)* que la alteridad debía circular en el origen del sentido, al acoger la alteridad en el corazón del logos, el pensamiento griego del ser se ha protegido para siempre contra toda convocación absolutamente *sorprendente*.

¿Somos Judíos? ¿Somos Griegos? Vivimos en la diferencia entre el Judío y el Griego, que es quizás la unidad de lo que se llama la historia. Vivimos en y de la diferencia, es decir, en la *hipocresía*, de la que tan profundamente dice Levinas que es «no sólo un despreciable defecto contingente del hombre, sino el desgarramiento profundo de un mundo ligado a la vez a los filósofos y a los profetas» (TI).

¿Somos Griegos? ¿Somos Judíos? Pero, ¿quiénes, nosotros? ¿Somos (cuestión no cronológica, cuestión pre-lógica) *primeramente* Judíos o *primeramente* Griegos? Y el extraño diálogo entre el Judío y el Griego, la paz misma, ¿tiene la forma de la lógica especulativa absoluta de Hegel, lógica viviente *que reconcilia* la tautología formal y la heterología empírica[79] tras haber

---

79. La diferencia pura no es absolutamente diferente (de la no-diferencia). La crítica hegeliana del concepto de diferencia pura es sin duda aquí, para nosotros, el tema más insoslayable. Hegel ha pensado la diferencia absoluta y ha mostrado que sólo puede ser pura siendo impura. En la *Ciencia de la Lógica*, a propósito de *la diferencia absoluta*, Hegel escribe, por ejemplo: «Esta diferencia es la diferencia *en sí* y *por sí, la diferencia absoluta, la diferencia de la esencia*. Es la diferencia en sí y por sí, y no una diferencia por medio de algo extrínseco, sino tal que *se refiera a sí*; por consiguiente es diferencia simple. Es esencial entender la absoluta diferencia como *simple*... La diferencia en sí es la diferencia que se refiere a sí; de este modo es la negatividad de sí misma, la diferencia no respecto de un otro, sino diferencia de sí con respecto a *sí misma*; no es ella misma sino su otro. Pero lo diferente de la diferencia es la identidad. Es por lo tanto ella misma (esto es, la diferencia) y la identidad. Ambas juntas constituyen la diferencia; esta es el todo y su momento. Se puede decir también que la diferencia, como simple, no es diferencia; lo es sólo en relación con la identidad; pero más bien contiene, como diferencia, igualmente la identidad y esta relación misma. La diferencia es

pensado el discurso profético en el Prefacio de la *Fenomenología del espíritu*? ¿Tiene, por el contrario, esta paz la forma de la separación infinita y de la trascendencia impensable, indecible, del otro? ¿Al horizonte de qué paz pertenece el lenguaje que plantea esta cuestión? ¿De dónde saca la energía de su cuestión? ¿Puede dar cuenta del *acoplamiento* histórico del judaísmo y del helenismo? ¿Qué legitimidad tiene, cuál es el sentido de la *cópula* en esta proposición del más hegeliano, quizás, de los novelistas modernos: «*Jewgreek is greekjew. Extremes meet*»?[80]

---

el todo y su propio *momento*, así como la identidad es igualmente su todo y su momento» (trad. esp. pp. 366-367).

80. J. Joyce, *Ulysses*, p. 622. Pero Levinas no ama a Ulises, ni las astucias de este héroe demasiado hegeliano, de este hombre del *nóstos* y del círculo cerrado, cuya aventura se resume siempre en su totalidad. A menudo la toma con él (TI, DL). «Al mito de Ulises, que retorna a Ítaca, quisiéramos oponer la historia de Abraham que abandona para siempre su patria por una tierra todavía desconocida y que prohíbe a su siervo llevar a ese punto de partida incluso a su hijo» (*La huella de lo otro*). Sin duda, la imposibilidad del retorno no es ignorada por Heidegger: la historicidad originaria del ser, la originariedad de la diferencia, la errancia irreductible que impide el retorno al ser *mismo*, que no es nada. Levinas está aquí, pues, del lado de Heidegger. Pero en cambio, ¿es tan poco hebreo el tema del retorno? Al construir a Bloom y a Stephen (san Esteban, Judío-Heleno), Joyce se interesó mucho en las tesis de Victor Bérard, que hacía de Ulises un semita. Es verdad que «Jewgreek is greekjew» es una proposición *neutra*, anónima en el sentido execrado por Levinas, inscrita en el sombrero de Lynch, «lenguaje de nadie» diría Levinas. Está atribuida, además, a lo que se llama «la lógica femenina»: «Woman's reason. Jewgreek is greekjew». A este respecto, notemos de paso que *Totalidad e infinito* lleva el respeto de la disimetría hasta el punto de que nos parece imposible, esencialmente imposible, que haya sido escrito por una mujer. Su sujeto filosófico es el hombre (*vir*). (Cf. por ejemplo, la *Fenomenología del eros* que ocupa un lugar tan importante en la economía del libro.) ¿No es algo único en la historia de la escritura metafísica esta imposibilidad por principio, para un libro, de haber sido escrito por una mujer? Levinas reconoce por otra parte que la feminidad es una «categoría ontológica». ¿Hay que poner en relación esta observación con la virilidad esencial del lenguaje metafísico? Pero quizás el deseo metafísico es esencialmente viril, incluso en lo que se llama la mujer. Es, parece, lo que Freud (que habría desconocido la sexualidad como «relación con lo que es absolutamente otro» [TI]), pensaba, no del deseo, ciertamente, pero sí de la libido.

5

«GÉNESIS Y ESTRUCTURA» Y LA FENOMENOLOGÍA

Tengo que empezar con una *precaución* y con una *confesión*. Cuando, para acercarse a una filosofía, se está armado ya no solamente con un par de conceptos —aquí, «estructura y génesis»— que una larga tradición problemática ha establecido frecuentemente o ha sobrecargado de reminiscencias, sino también con una rejilla especulativa donde aparece ya la figura clásica de un antagonismo, el debate operatorio que se dispone uno a instituir dentro o a partir de esa filosofía corre el riesgo de parecer menos una escucha atenta que un someter a cuestión, es decir, una inquisición abusiva que introduce previamente aquello que pretende encontrar y hace violencia a la fisiología propia de un pensamiento. Sin duda, el tratamiento de una filosofía introduciendo en ella el cuerpo extraño de un debate puede ser eficaz, puede dar o liberar el sentido de un trabajo latente, pero empieza con una agresión y una infidelidad. No deberá olvidarse.

En este caso preciso, es todavía más verdadero que de costumbre. Husserl ha hecho notar siempre su aversión por el debate, el dilema, la aporía, es decir, por la reflexión en la forma alternativa, en la que el filósofo, al término de una deliberación, quiere concluir, es decir, cerrar la cuestión, clausurar la espera o la mirada en una opción, una decisión, una solución; lo cual procedería de una actitud especulativa o «dialéctica», al menos en el sentido que Husserl ha querido prestar

siempre a esta palabra. Culpables de esa actitud son no solamente los metafísicos sino también, a menudo sin que lo sepan, los que se ocupan de las ciencias empíricas: unos y otros serían congénitamente culpables de un cierto pecado de explicativismo. El fenomenólogo, por el contrario, es el «verdadero positivista» que vuelve a las cosas mismas y desaparece ante la originalidad y la originariedad de las significaciones. El proceso de una comprensión o de una descripción fieles, la continuidad de la explicitación disipan el fantasma de la elección. Se podría decir, pues, previamente a todo juicio que, por su rechazo del sistema y de la clausura especulativa, Husserl está ya más atento, en su estilo de pensamiento, a la historicidad del sentido, a la posibilidad de su devenir, es más respetuoso de aquello que se mantiene abierto en la estructura. E incluso cuando se llega a pensar que la abertura de la estructura es «estructural», es decir, esencial, se ha pasado ya a un orden heterogéneo del primero: la *diferencia* entre la estructura menor —necesariamente cerrada— y la estructuralidad de una abertura, este es quizás el lugar insituable donde se enraíza la filosofía. Particularmente cuando expresa y describe estructuras. Así, la presunción de un conflicto entre aproximación genética y aproximación estructural parece, de entrada, que se sobreimpone a la especificidad de lo que se ofrece a una mirada virgen. Y si se le hubiese expuesto a Husserl *ex abrupto* la cuestión «estructura *o* génesis», apuesto que se habría extrañado mucho de verse convocado a un debate como ese; habría contestado que eso dependería de sobre qué se quisiese hablar. Hay datos que deben describirse en términos de estructura, y otros en términos de génesis. Hay capas de significación que aparecen como sistemas, como complejos, configuraciones estáticas, dentro de las cuales, por otra parte, son posibles el movimiento y la génesis, los cuales tendrán que obedecer a la legalidad propia y a la significación funcional de la estructura considerada. Otras capas, bien más profundas, bien más superficiales, se dan en el modo esencial de la creación y el movimiento, del origen inaugural, del devenir o de la tradición, lo que requiere que a propósito de esas capas se hable el lenguaje de la génesis, suponiendo que haya uno, o que no haya más que uno.

La imagen de esta fidelidad al tema de la descripción la encontramos en la fidelidad, aparente al menos, de Husserl a sí mismo a todo lo largo de su itinerario. Para mostrarlo, tomaré dos ejemplos.

1. El paso desde las investigaciones genéticas, en el único libro del que Husserl ha renegado su método o ciertos presupuestos psicológicos (me refiero a *Philosophie der Arithmetik*) a las *Investigaciones lógicas* en particular, donde se trataba sobre todo de describir la objetividad de las objetividades ideales en una cierta fijeza intemporal y en su autonomía con respecto a un cierto devenir subjetivo; este paso tiene la continuidad de la explicitación, de eso está Husserl tan seguro que escribe cerca de cuarenta años después:[1]

«En mi *Philosophie der Arithmetik* (1891) ya logré fijar la atención en lo formal y obtuve una primera comprensión de su sentido. Por más inmadura que fuera esa obra primeriza, representaba empero un primer intento de lograr claridad sobre el sentido propio y original de los conceptos fundamentales de la teoría de los conjuntos y de la teoría de los números, volviendo a las actividades espontáneas de colegir y numerar, en las que están dadas, como sus productos originales, las colecciones ("conjuntos") y los números. Para expresarlo en mi forma de hablar ulterior: era una investigación fenomenológico-constitutiva...», etc.

Se objetará que aquí la fidelidad se explica fácilmente puesto que se trata de recuperar en la dimensión de la «génesis trascendental» una intención que se había ligado en primera instancia, más «ingenuamente» pero con una segura inquietud, a una génesis psicológica.

2. Pero no se puede decir eso a propósito del paso —esta vez dentro de la fenomenología— desde los análisis estructurales de constitución estática practicados en *Ideen* I (1913) a los análisis de constitución genética que siguieron y que a veces son muy novedosos en su contenido. Y sin embargo este paso sigue siendo un simple progreso que no implica ninguna «superación», como suele decirse, menos todavía una opción, y desde luego no un arrepentimiento. Es la profundización de un trabajo que deja intacto lo que ha sido descubierto, un trabajo de excavación en el que poner a la luz del día las fundaciones genéticas y la productividad originaria no solamente no sacude ni arruina ninguna de las estructuras superficiales ya expuestas, sino que todavía hace aparecer de nuevo formas eidéticas, «apriori estructurales» —es la expresión de Husserl— de la génesis misma.

Así, en el espíritu de Husserl al menos, no habría habido

---

1. *Lógica formal y lógica trascendental*, trad. L. Viloro, pp. 88 y 89.

jamás el problema «estructura-génesis», sino solamente privilegio de uno u otro de estos dos conceptos operatorios, según el espacio de descripción, el *quid* o el *quomodo* de los datos. En esta fenomenología, donde, a primera vista, y si se deja uno inspirar por esquemas tradicionales, parecen numerosos los motivos de conflictos o de tensiones (es una filosofía de las esencias consideradas siempre en su objetividad, su intangibilidad, su aprioridad; pero, en el mismo gesto, es una filosofía de la experiencia, del devenir, del flujo temporal de la vivencia, que es la última referencia; es también una filosofía en la que la noción de «experiencia trascendental» designa el campo mismo de la reflexión, en un proyecto que, a los ojos de Kant, por ejemplo, habría dependido de la teratología), no habría, pues, ningún desacuerdo, y el dominio del fenomenólogo en su trabajo habría asegurado a Husserl una serenidad perfecta en el uso de dos conceptos operatorios siempre complementarios. Así pues, la fenomenología, en la claridad de su intención, quedaría ofuscada por nuestra cuestión previa.

Una vez tomadas estas precauciones en cuanto al designio de Husserl, tengo ahora que confesar el mío. Quisiera, en efecto, intentar mostrar:

1.° que, por debajo del uso sereno de estos conceptos, se sostiene un debate que regula y ritma la marcha de la descripción, que le presta su «animación» y cuyo «inacabamiento», al dejar en desequilibrio cada gran etapa de la fenomenología, hace indefinidamente necesarias una reducción y una explicitación nuevas;

2.° que este debate, al poner en peligro en cada instante los principios mismos del método, parece —y digo «parece», pues se trata aquí de una hipótesis que, aunque no se confirme, podría al menos permitir que comparecieran los rasgos originales de la tentativa husserliana— parece, pues, obligar a Husserl a transgredir el espacio puramente descriptivo y la pretensión trascendental de su investigación, hacia una metafísica de la historia, en la que la estructura sólida de un *Telos* le permitiría reapropiarse, esencializándola y prescribiéndole de alguna manera su horizonte, de una génesis salvaje que se iba haciendo cada vez más invasora, y que parecía acomodarse cada vez menos al apriorismo fenomenológico y al idealismo trascendental.

Seguiré alternativamente el hilo de un debate interno al pensamiento de Husserl, y el de un combate que Husserl, en dos ocasiones, ha tenido que sostener en los flancos de su cam-

po de investigaciones, quiero hablar de dos polémicas en las que Husserl se ha opuesto a esas filosofías de la estructura que son el *diltheyanismo* y el *gestaltismo*.

Así pues, Husserl intenta sin cesar conciliar la exigencia *estructuralista* que conduce a la descripción comprensiva de una totalidad, de una forma o de una función organizada según una legalidad interna, y en la que los elementos no tienen sentido sino en la solidaridad de su correlación o de su oposición, con la existencia *genetista*, es decir, el requerimiento del origen y del fundamento de la estructura. Sin embargo, podría mostrarse que el proyecto fenomenológico como tal ha surgido de un primer fracaso de esa tentativa.

En *Philosophie der Arithmetik*, la objetividad de una estructura, la de los números y las series aritméticas —y, correlativamente, la de la actitud aritmética— se pone en relación con la génesis concreta que debe hacerla posible. En cuanto a la inteligibilidad y la normatividad de esta estructura universal, Husserl rehúsa ya y rehusará siempre aceptarlas como el maná caído de un «lugar celeste»,[2] o como una verdad eterna creada por una razón infinita. Esforzarse en dirección al origen subjetivo de los objetos y los valores matemáticos es aquí volver a descender hacia la percepción, hacia los conjuntos perceptivos, hacia las pluralidades y las totalidades que se ofrecen en aquéllos dentro de una organización pre-matemática. Por su estilo, esta vuelta a la percepción y a los actos de coligación o de numeración cede a la tentación, entonces frecuente, que se llama, con un nombre muy vago, el «psicologismo».[3] Pero en más de un tema, marca sus distancias y jamás llega hasta el punto de dar la constitución genética *de hecho* por una *validación epistemológica*, cosa que tenían tendencia a hacer Lipps, Wundt y algunos otros (es cierto que, si se los leyera atentamente y por

---

2. Cf. *Investigaciones lógicas*, I, par. 31, trad. J. Gaos y M. García Morente.

3. Se trata, dice entonces Husserl, «de preparar, mediante una serie de investigaciones psicológicas y lógicas los fundamentos científicos sobre los que se podrían establecer ulteriormente las matemáticas y la filosofía». *Ph. der Ar.* p. v. En las *Investigaciones lógicas*, pp. 20 y 21, escribirá: «Yo había partido de la convicción imperante de que la psicología es la que ha de dar la explicación filosófica de la lógica de las ciencias deductivas, como de toda lógica en general». Y en un artículo ligeramente posterior a *Ph. der Ar.* Husserl vuelve a afirmar: «Creo poder pretender que ninguna teoría del juicio podrá concordar con los hechos si no se apoya en un estudio profundo de las relaciones descriptivas y *genéticas* de las intuiciones y las representaciones» (*Psychologische Studien zur elementaren Logik*).

sí mismos, se revelarían más prudentes y menos simplistas de lo que se estaría tentado a pensar de acuerdo con las críticas de Husserl).

La originalidad de Husserl se reconoce en que: *a*) distingue el número de un concepto, es decir, de un *constructum*, de un artefactum psicológico; *b*) subraya la irreductibilidad de la síntesis matemática o lógica al *orden* —en los dos sentidos de esta palabra— de la temporalidad psicológica; *c*) apoya todo su análisis psicológico en la posibilidad *ya dada* de un *etwas überhaupt* objetivo, que Frege criticará bajo la apelación de un *espectro exangüe*, pero que designa ya la dimensión intencional[4] de la objetividad, la relación trascendental con el objeto, que ninguna génesis psicológica podrá instaurar, sino sólo presuponer en su posibilidad. Por consiguiente, el respeto del *sentido* aritmético, de su *idealidad* y de su *normatividad*, prohíbe ya a Husserl toda deducción psicológica del número en el momento mismo en que su método declarado y las tendencias de la época tendrían que haberlo empujado a eso. Queda que la intencionalidad presupuesta por el movimiento de la génesis es pensada todavía por Husserl como un *rasgo*, una *estructura psicológica de la consciencia*, como el carácter y el estado de una factualidad. Ahora bien, el sentido del número puede prescindir muy bien de la intencionalidad de una consciencia de hecho. Este sentido, es decir, la objetividad ideal y la normatividad, es precisamente esa independencia con respecto a toda consciencia de hecho; y Husserl se verá obligado pronto a reconocer la legitimidad de las críticas de Frege; la esencia del número depende de la psicología lo mismo que de la existencia del mar del Norte. Por otra parte, ni la unidad ni el cero pueden engendrarse a partir de una multiplicidad de actos positivos, de hechos o de sucesos psíquicos. Lo que es cierto de la unidad aritmética lo es también de la unidad de todo objeto en general.

Si es verdad que ante todas estas dificultades para dar cuenta de una estructura de sentido ideal a partir de una génesis fáctica, Husserl renuncia a la vía psicologista[5] no por eso se

---

4. La *Philosophie der Arithmetik* está dedicada a Brentano.

5. Recordando el intento de *Philosophie der Arithmetik*, Husserl señala en el prólogo de las *Investigaciones lógicas* (p. 21): «Las investigaciones psicológicas ocupan un espacio muy amplio en el primer tomo de mi *Filosofía de la aritmética* [único publicado]. Esta fundamentación psicológica no logró satisfacerme nunca en ciertas cuestiones. El resultado del análisis psicológico me parecía claro e instructivo cuando se trataba del origen de las representaciones matemáticas o

rehúsa menos a la conclusión logicista a la que lo querían llevar sus críticos. Ya fuese entonces de estilo platónico o kantiano, este logicismo se fijaba sobre todo en la autonomía de la idealidad lógica con respecto a toda consciencia en general o a toda consciencia concreta y no formal. Husserl, por su parte, quiere *mantener* a la vez la autonomía normativa de la idealidad lógica o matemática con respecto a toda consciencia fáctica y su dependencia originaria con respecto a una subjetividad *en general*; *en general* pero *concreta*. Tenía que pasar entre los dos escollos del estructuralismo logicista y del genetismo psicologista (incluso bajo la forma sutil y perniciosa del «psicologismo trascendental» atribuido a Kant). Tenía que abrir una nueva dirección de la atención filosófica, y dejar que se descubriera una intencionalidad concreta, pero no empírica, una «experiencia trascendental» que fuese «constituyente», es decir, como toda intencionalidad, *a la vez* productora y reveladora, activa y pasiva. La unidad originaria, la raíz común de la actividad y de la pasividad: esa es, desde muy pronto para Husserl, la posibilidad misma del sentido. Se experimentará sin cesar que esta raíz común es también la de la estructura *y* de la génesis, y que está presupuesta dogmáticamente por todas las problemáticas y todas las disociaciones *sobrevenidas* a propósito de ellas. Es el acceso a esta radicalidad común lo que Husserl intentará procurar mediante las diversas «reducciones» que se presentan primero como neutralizaciones de la génesis psicológica e incluso de toda génesis fáctica en general. La primera fase de la fenomenología es, en su estilo y en sus objetos, más estructuralista porque pretende, primero y sobre todo, defenderse del psicologismo y del historicismo. Pero no es la descripción genética *en general* lo que se pone fuera de juego, es sólo aquella que toma sus esquemas del causalismo y del naturalismo, aquella que se apoya en una ciencia de «hechos», y así, en un empirismo; y así, concluye Husserl, en un relativismo incapaz de asegurar su propia verdad; y así, en un escepticismo. El paso a la actitud fenomenológica se hace necesario, pues, por la impotencia o la fragilidad filosófica del genetismo cuando éste, por un positivismo que no se comprende a sí

---

de la configuración de los métodos prácticos, que en efecto se halla psicológicamente determinada. Pero tan pronto como pasaba de las conexiones psicológicas del pensamiento a la unidad lógica del contenido del pensamiento (a la unidad de la teoría), resultábame imposible establecer verdadera continuidad y claridad» (trad. J. Gaos y M. García Morente).

mismo, cree poder encerrarse en una «ciencia de hechos» (*Tatsachenwissenschaft*), sea ciencia natural o ciencia del espíritu. Es el dominio de estas ciencias lo que recubre la expresión «génesis mundana».

En tanto el espacio fenomenológico no esté descubierto, en tanto que no se haya emprendido la descripción trascendental, el problema «estructura-génesis» parece no tener ningún sentido. Ni la idea de estructura que aísla las diferentes esferas de significación objetiva, cuya originalidad estática respeta, ni la idea de génesis que efectúa pasos abusivos de una región a otra, parecen apropiadas para aclarar el problema del *fundamento de la objetividad*, que es ya el de Husserl.

Podría parecer que esto no es grave; ¿no cabe imaginar, en efecto, una fecundidad metodológica de estas dos nociones en los diversos dominios de las ciencias naturales y humanas, en la medida en que éstas, en su movimiento y en su momento propios, en su trabajo efectivo, no tienen que responder del sentido y del valor de su objetividad? De ninguna manera. La más ingenua puesta en práctica de la noción de génesis, y sobre todo de la noción de estructura, supone al menos una delimitación rigurosa de las regiones naturales y de los dominios de la objetividad. Ahora bien, esta delimitación previa, esta dilucidación del sentido de cada estructura regional depende necesariamente de una crítica fenomenológica. Ésta es siempre primera *de derecho* puesto que sólo ella puede responder, antes de toda inquisición empírica, y para que tal inquisición sea posible, a cuestiones de este tipo: ¿qué es la cosa física? ¿Qué es la cosa psicológica? ¿Qué es la cosa histórica?, etc. —cuestiones cuya respuesta estaba más o menos dogmáticamente implicada en las técnicas estructurales o genéticas.

No olvidemos que si *Philosophie der Arithmetik* es contemporánea de las tentativas psicogenéticas más ambiciosas, más sistemáticas y más optimistas, las primeras obras fenomenológicas de Husserl se desarrollan aproximadamente al mismo tiempo que los primeros proyectos estructuralistas, al menos aquellos que declaran la estructura como tema, pues no costaría ningún trabajo mostrar que un cierto estructuralismo ha sido siempre el gesto más espontáneo de la filosofía. Pero a estas primeras filosofías de la estructura, el diltheyanismo y el gestaltismo, presenta Husserl objeciones idénticas, en su principio, a las que había dirigido contra el genetismo.

El estructuralismo de la *Weltanschauungsphilosophie* es, a los ojos de Husserl, un historicismo. Y a pesar de las vehemen-

tes protestas de Dilthey, Husserl seguirá pensando que, como todo historicismo, y a pesar de su originalidad, aquél no evita ni el relativismo, ni el escepticismo.[6] Pues resume la norma en una facticidad histórica, acaba confundiendo, por emplear el lenguaje de Leibniz y el de las *Investigaciones lógicas* (I, 146-148), las *verdades de hecho* y las *verdades de razón*. Se falta, y en su *sentido*, a la verdad pura o a la pretensión a la verdad pura, desde el momento en que se intenta, como hace Dilthey, dar cuenta de ella dentro de una totalidad histórica determinada, es decir, de una totalidad de hecho, de una totalidad finita, todas cuyas manifestaciones y producciones culturales son estructuralmente solidarias, coherentes, y están reguladas por la misma función, y por la misma unidad finita de una subjetividad total. Este sentido de la verdad o de la pretensión a la verdad es la exigencia de una omni-temporalidad y de una universalidad absolutas, infinitas, sin límites de ningún tipo. La Idea de la verdad, es decir, la Idea de la filosofía o de la ciencia, es una Idea infinita, una Idea en sentido kantiano. Cualquier totalidad, cualquier estructura finita es inadecuada a ella. Ahora bien, la Idea o el proyecto que animan y unifican toda estructura histórica *determinada*, toda *Weltanschauung*, son *finitos*:[7] a partir de la descripción estructural de una *visión del mundo*, se puede, pues, dar cuenta de todo, salvo de la abertura infinita a la verdad, es decir, de la filosofía. Es, por otra parte, siempre algo así como una *abertura* lo que hará fracasar el designio estructuralista. Lo que no puedo comprender jamás, en una estructura, es aquello por lo que ésta no está cerrada.

Si Husserl se ha encarnizado contra el diltheyanismo,[8] es

---

6. Husserl escribe efectivamente: «No comprendo cómo [Dilthey] cree haber llegado a argumentos decisivos *contra* el escepticismo a partir de su tan instructivo análisis de la estructura y de la tipología de las cosmovisiones». (*La filosofía como ciencia estricta.*) Naturalmente el historicismo se condena sólo en la medida en que está ligado necesariamente a una historia empírica, a una historia como *Tatsachenwissenschaft*. «La historia, ciencia empírica del espíritu en general, es incapaz de decidir por sus propios medios, en un sentido o en otro, si es necesario distinguir entre la religión como forma particular de la cultura y la religión como idea, es decir, como religión válida; si hay que distinguir entre el arte como forma de cultura y el arte válido, entre el derecho histórico y el derecho válido; y finalmente, si hay que distinguir entre la filosofía en sentido histórico y la filosofía válida...» (*ibid.*).

7. Cf. *La filosofía como ciencia estricta*, trad. E. Tabernig, p. 98.

8. La polémica continuará más allá de *La filosofía como ciencia estricta*. Cf. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester*, 1925.

porque se trata ahí de una tentativa *seductora*, de una aberración tentadora. Dilthey, en efecto, tiene el mérito de levantarse contra la naturalización positivista de la vida del espíritu. El acto de «comprender», que aquél opone a la explicación y a la objetivación debe ser la vía primera y la vía mayor de las ciencias del espíritu. Husserl rinde homenaje, pues, a Dilthey, y se muestra muy acogedor: 1.° a la idea de un principio de «comprensión» o de re-comprensión, de «re-vivir» (*Nachleben*), nociones que tenemos que poner en conexión a la vez con la de la *Einfühlung*, tomada de Lipps y transformada por Husserl, y con la de *Reaktivierung*, que es el revivir activo de la intención pasada de *otro* espíritu y el despertar de una producción de sentido; se trata con eso de la posibilidad misma de una ciencia del espíritu; 2.° a la idea de que existen estructuras totalitarias dotadas de una unidad de sentido interno, especies de organismos espirituales, mundos culturales todas cuyas funciones y manifestaciones son solidarias, y a las que corresponden correlativamente unas *Weltanschauungen*; 3.° a la distinción entre las estructuras físicas, en las que el principio de la relación es la causalidad externa, y las estructuras del espíritu, en las que el principio de relación es lo que Husserl llamará la «motivación».

Pero esta renovación no es fundamental, y no hace sino agravar la amenaza historicista. La historia no deja de ser ciencia empírica de los «hechos» porque haya reformado sus métodos y sus técnicas, y porque haya sustituido un causalismo, un atomismo, un naturalismo, por un estructuralismo comprensivo, y se haya vuelto más atenta a las totalidades culturales. Su pretensión de fundar la normatividad en una facticidad mejor comprendida no se vuelve más legítima, lo único que hace es acrecentar sus poderes de seducción filosófica. Bajo la categoría equívoca de lo histórico se alberga la confusión del valor y de la existencia; de manera aún más general, la de todos los tipos de realidades y de todos los tipos de idealidades.[9] Así, hay que reconducir, reducir la teoría de la *Weltans-*

9. Al evocar el sentimiento de poder que puede dar seguridad al relativismo histórico, escribe Husserl: «Sin embargo, insistimos por razones obvias en que también los principios de estas valoraciones relativas pertenecen a la esfera ideal, que el historiador que emite apreciaciones de valor y que no se conforma con comprender meros desarrollos sólo puede presuponer, pero en tanto historiador no puede fundamentar. La norma de lo matemático se encuentra en las matemáticas; la de lo lógico en la lógica, la de lo ético en la ética, etc.», *La filosofía como ciencia estricta*, trad. Tabernig, p. 91.

chauung a los límites estrictos de su propio dominio; sus contornos se dibujan mediante una cierta *diferencia* entre la sabiduría y el saber; y mediante una prevención, una precipitación ética. Esta diferencia irreductible depende de una interminable *diferancia* del fundamento teórico. Las urgencias de la vida exigen que se organice en el ámbito de la existencia histórica una respuesta práctica y que vaya por delante de una ciencia absoluta a cuyas conclusiones no puede esperar aquélla. El sistema de esta anticipación, la estructura de esta respuesta arrancada, es lo que llama Husserl *Weltanschauung*. Se podría decir, con algunas precauciones, que le reconoce la situación y el sentido de una «moral provisional»,[10] sea personal o comunitaria.

Hasta este momento nos hemos interesado en el problema «estructura-génesis» que se le ha impuesto a Husserl primeramente fuera de las fronteras de la fenomenología. Es la radicalización de los presupuestos de la psicología y de la historia lo que ha hecho necesario el paso a la actitud fenomenológica. Intentemos ahora sorprender el mismo problema en el campo de la fenomenología, teniendo en cuenta las premisas metodológicas de Husserl, y especialmente la «reducción» en sus formas eidética y trascendental. A decir verdad, no puede tratarse, lo veremos, del *mismo* problema; sólo de un problema análogo, Husserl diría «paralelo», y el sentido de esta noción que vamos a rozar inmediatamente no plantea los problemas menos difíciles.

Si la primera fase de la descripción fenomenológica y de los «análisis constitutivos» (fase de la que *Ideen I* es la huella más elaborada) es, en su propósito, resueltamente estática y estructural, eso, parece, obedece al menos a dos razones. *A*) En reacción contra el genetismo historicista o psicologista con el que sigue rompiendo sus lanzas, Husserl excluye sistemáticamente

---

10. ... «La sabiduría o *Weltanschauung* pertenece a la comunidad cultural y a la época y, con referencia a sus formas de mayor relieve, tiene un sentido exacto cuando se habla no sólo de la cultura y de la cosmovisión de un individuo determinado, sino de las de la época...» Es esta sabiduría la que da «la respuesta relativamente más perfecta a los enigmas de la vida y del mundo, es decir, conduce a una solución y explicación satisfactorias de las antinomias teóricas, axiológicas y prácticas de la vida, que la experiencia, la sabiduría y la mera concepción del mundo y de la vida sólo pueden superar imperfectamente... Ante el apremio de la vida, dada la necesidad práctica de adoptar una posición, el hombre no podía aguardar hasta que —quizás al cabo de milenios— se constituyera la ciencia, aun admitiendo que ya conociera realmente la idea de una ciencia estricta». *Ibíd.*, trad. Tabernig.

toda preocupación genética.[11] La actitud contra la que se levanta de esa manera ha contaminado quizás y determinado indirectamente la suya: todo sucede como si considerase entonces *toda* génesis como asociativa, causal, fáctica y mundana. *B)* Interesado ante todo en ontología formal y objetividad en general, Husserl se atiene sobre todo a la articulación entre el objeto en general (cualquiera que sea la región a la que pertenece) y la consciencia en general (*Ur-Region*), define las formas de la evidencia en general, y pretende alcanzar así la última jurisdicción crítica y fenomenológica a la que se someterá más tarde la descripción genética más ambiciosa.

Así pues, si bien distingue entre estructura empírica y estructura eidética por una parte, entre estructura empírica y estructura eidético-trascendental por otra parte, en esta época Husserl no ha realizado todavía el mismo gesto en lo que concierne a la génesis.

Dentro de la trascendentalidad pura de la consciencia, durante esta fase de descripción, nuestro problema tomaría al menos —puesto que hay que elegir— dos formas. Y en los dos casos se trata de un problema de *clausura* y de *abertura*.

1. A diferencia de las esencias matemáticas, las esencias de la consciencia pura no son, no pueden por principio ser *exactas*. Es sabida la diferencia que reconoce Husserl entre *exactitud* y *rigor*. Una ciencia eidética descriptiva, como la fenomenología, puede ser rigurosa pero es necesariamente inexacta —yo diría más bien «anexacta»— y no hay que ver en eso ninguna imperfección. La exactitud es siempre el producto derivado de una operación de «idealización» y de «paso al límite» que sólo puede concernir a un momento abstracto, a un componente eidético *abstracto* (la espacialidad, por ejemplo) de una cosa materialmente determinada como cuerpo objetivo, haciendo abstracción, precisamente, de los demás componentes eidéticos de un cuerpo en general. Por eso la geometría es una ciencia «material» y «abstracta».[12] De ahí se sigue que una «geometría de lo vivido», una «matemática de los fenómenos» es imposible: es un «proyecto falaz».[13] En particular, esto significa, para lo que aquí nos interesa, que las esencias de la consciencia y así las esencias de los «fenómenos» en general no pueden pertenecer a una «multiplicidad» de tipo matemático. Ahora bien,

---

11. Cf. especialmente *Ideen I*, I, par. 1, n.a.
12. Cf. *Ideen I*, par. 9, p. 31 y par. 25, p. 59, trad. J. Gaos.
13. *Ibíd.* par. 71, p. 159.

¿qué es lo que caracteriza una multiplicidad de ese tipo a los ojos de Husserl, y en esta época? En una palabra, la posibilidad de la *clausura*.[14] No podemos entrar aquí en las dificultades intra-matemáticas que no ha dejado de suscitar esta concepción husserliana de la «definitud» matemática, sobre todo al ser confrontada con ciertos desarrollos ulteriores de la axiomática y con los descubrimientos de Gödel. Lo que Husserl quiere subrayar mediante esta comparación entre ciencia exacta y ciencia morfológica, lo que tenemos que retener aquí, es la imposibilidad por principio, la imposibilidad esencial, estructural, de cerrar una fenomenología estructural. Es la abertura infinita de su vivencia, significada en diversos momentos del análisis husserliano por medio de la referencia a una *Idea en el sentido kantiano*, irrupción de lo infinito ante la consciencia, que permite unificar el flujo temporal de ésta, de la misma manera que ella unifica el objeto y el mundo, por anticipación y a pesar de un inacabamiento irreductible. Es la extraña *presencia* de esta Idea lo que permite además todo paso al límite y la producción de toda exactitud.

2. La intencionalidad trascendental se describe en *Ideen I* como una estructura originaria, una archi-estructura (*Ur-Struktur*) con cuatro polos y dos correlaciones; la correlación o estructura noético-noemática y la correlación o estructura morfo-hylética. El que esta estructura compleja sea la de la intencionalidad, es decir, la del origen del sentido, de la abertura a la luz de la fenomenalidad, que la oclusión de esta estructura sea el sin-sentido mismo, esto es algo que se advierte al menos en dos signos: *A*) La nóesis y el nóema, momentos intencionales de la estructura, se distinguen en que el nóema no pertenece *realmente* a la consciencia. Hay *en* la consciencia en general

---

14. «Con ayuda de los axiomas, es decir, de las leyes esenciales primitivas, [la geometría] está entonces en situación de derivar, siguiendo un método puramente deductivo, *todas* las formas "existentes" (*existierenden*) en el espacio, esto es, idealmente posibles, y todas las relaciones esenciales entre ellas, bajo la forma de conceptos exactamente definidos... La esencia genérica del dominio geométrico, o la esencia pura del espacio, es de tal índole que la geometría puede estar completamente cierta de dominar real y exactamente con su método todas las posibilidades. En otras palabras, la multiplicidad de las figuras espaciales tiene en general una notable y fundamental propiedad lógica, para la que vamos a introducir el nombre de *multiplicidad "definita"* o *"multiplicidad matemática en sentido estricto"*. Se caracteriza ésta porque un *número finito de conceptos* y *proposiciones... definen completa y unívocamente y con necesidad puramente analítica todas las formas posibles en el dominio*, de suerte que *en principio ya no queda nada abierto* (offen) en él» (*ibíd.*, par. 72, p. 162).

una instancia que *no* le pertenece *realmente*. Es el tema difícil pero decisivo de la inclusión no-real (*reell*) del nóema.[15] Éste, que es la objetividad del objeto, el sentido y el «como tal» de la cosa para la consciencia no es ni la propia cosa determinada, en su existencia salvaje, y cuyo nóema es precisamente su aparecer, ni un momento propiamente subjetivo, «realmente» subjetivo, puesto que se da indudablemente como objeto para la consciencia. No es ni del mundo ni de la consciencia, sino el mundo o algo del mundo *para* la consciencia. Sin duda sólo puede ser descubierto, de derecho, a partir de la consciencia intencional, pero no toma de ésta lo que se podría llamar metafóricamente, evitando hacer real a la consciencia, su «tejido». Esta no-pertenencia real a una región sea ésta cual sea, ni aunque fuese a la archi-región, esta *anarquía* del nóema es la raíz y la posibilidad misma de la objetividad y del sentido. Esta irregionalidad del nóema, abertura al «como tal» del ser y a la determinación de la totalidad de las regiones en general, no puede describirse, *stricto sensu y simplemente*, a partir de una estructura regional determinada. De ahí que la reducción trascendental (en la medida en que tiene que mantenerse como reducción eidética para saber de qué se va a seguir hablando y para evitar el idealismo empírico o el idealismo absoluto) pudiera parecer disimuladora, puesto que sigue dando acceso a una región determinada, cualquiera que sea su privilegio fundador. Se podría pensar que, una vez claramente reconocida la no-realidad del nóema, hubiese sido consecuente la reconversión de todo el método fenomenológico, y el abandono, junto con la Reducción, del idealismo trascendental en su conjunto. Pero ¿no era eso condenarse entonces al silencio —cosa siempre posible por otra parte— y renunciar en todo caso a un rigor que sólo la *limitación* eidético-trascendental y un cierto «regionalismo» pueden asegurar? En todo caso, la trascendentalidad de la abertura es a la vez el origen y el fracaso, la condición de posibilidad y una cierta imposibilidad de toda estructura y de todo estructuralismo sistemático. *B*) Mientras que el nóema es un componente intencional y no-real, la hylé es un componente real pero no-intencional de la vivencia. Es la materia sensible (vivida y no real) del afecto antes de toda animación mediante la forma intencional. Es el polo de pasividad pura, de esta no-intencionalidad sin la que la consciencia no recibiría nada que fuese *otro* que ella, ni podría ejercer su actividad intencio-

15. Cf. *Ideen I*, especialmente 3.ª sección, cap. III y IV.

nal. Esta receptividad es también una abertura esencial. Si Husserl, en el nivel en que se mantiene *Ideen I*, renuncia a describir y a interrogar la hylé por sí misma y en su genialidad pura, si renuncia a examinar las posibilidades llamadas *materias sin forma y formas sin materia*,[16] si se atiene a la correlación hylemórfica constituida, es porque sus análisis se mueven todavía (y ¿no lo seguirán haciendo siempre de una cierta manera?) dentro de una temporalidad constituida.[17] Pero, en su mayor profundidad y en su pura especificidad, la hylé es primeramente materia temporal. Es la posibilidad de la génesis misma. Así aparecería, en estos dos polos de abertura, y dentro mismo de la estructura trascendental de toda consciencia, la necesidad de pasar a una constitución genética y a esa nueva «estética trascendental» que continuamente será anunciada, pero siempre diferida, y en la que los temas del Otro y del Tiempo tendrían que dejar aparecer su complicidad irreductible. Es que la constitución del otro y del tiempo remiten a la fenomenología a una zona en la que su «principio de los principios» (para nosotros, su principio *metafísico*; la *evidencia originaria* y la *presencia* de la cosa misma en persona) viene a ser puesto radicalmente en cuestión. Se ve, en todo caso, que la

16. *Ibíd.*, par. 85, p. 204.

17. En el parágrafo dedicado a la *hylé* y a la *morphé*, escribe Husserl especialmente: «En el plano de nuestras consideraciones en que nos mantenemos hasta más adelante y que se abstienen de descender a las oscuras profundidades de la consciencia última que constituye la temporalidad de todas las vivencias...» (*ibíd.* p. 202). Más adelante: «En todo caso, en el dominio fenomenológico entero (en el dominio entero; *dentro del plano*, en que hay que mantenerse constantemente, *de la temporalidad constituida*), desempeña un papel dominante esta notable dualidad y unidad de la *hylé sensible y la morphé intencional*» (p. 203). Un poco antes, después de haber comparado la dimensión espacial y la dimensión temporal de la *hylé*, Husserl anuncia de esta manera, justificándolos, los límites de la descripción estática y la necesidad de pasar después a la descripción genética: «El tiempo es, por lo demás, como resultará de las investigaciones que seguirán más tarde, el nombre de una *esfera de problemas perfectamente cerrada* y una esfera de excepcional dificultad. Se verá que lo que hemos expuesto hasta aquí ha callado en cierto modo, y tenía necesariamente que callar, toda una dimensión, para no enmarañar lo único que por lo pronto es visible en la actitud fenomenológica... El "absoluto" trascendental, este preparado que debemos a las reducciones, no es en verdad lo último, es algo (*etwas*) que se constituye a sí mismo en cierto sentido profundo y de todo punto *sui generis* y que tiene su prístina fuente (*Urquelle*) en un absoluto último y verdadero» (p. 192). ¿Llegará a levantarse alguna vez esta limitación en las obras elaboradas? Reservas de este tipo se encuentran en todos los grandes libros ulteriores, en particular en *Erfahrung und Urteil* (pp. 72, 116, 194, etc.) y cada vez que anuncia una «estética trascendental» (Conclusión de *Lógica formal y lógica trascendental*, par. 61 de *Meditaciones cartesianas*).

necesidad de este paso de lo estructural a lo genético es cualquier cosa antes que la necesidad de una ruptura o de una conversión.

Antes de seguir este movimiento interno de la fenomenología y el paso a los análisis genéticos, detengámonos un instante en un segundo problema de frontera.

Todos los esquemas problemáticos que acabamos de señalar pertenecen a la esfera trascendental. Pero una descripción de ese tipo, y tales esquemas problemáticos, ¿no podría asumirlos por sí sola una psicología renovada bajo la doble influencia de la fenomenología y la *Gestaltpsychologie*,[18] y que tomara sus distancias frente al asocianismo, el atomismo, el causalismo, etc.? En una palabra, ¿puede una psicología estructuralista, que aspire a la independencia respecto a una fenomenología trascendental, si no respecto a una psicología fenomenológica, hacerse invulnerable al reproche de psicologismo dirigido poco antes a la psicología clásica? Resultaba tanto más tentador creer eso porque Husserl mismo ha prescrito la constitución de una psicología fenomenológica, apriorística, sin duda, pero mundana (en cuanto que no puede excluir la posición de esta cosa del mundo que es la *psique*) y estrictamente *paralela* a la fenomenología trascendental. Pero el hecho de salvar esta invisible diferencia que separa unas paralelas no es inocente: es el gesto más sutil y más ambicioso del abuso psicologista. Ahí está el principio de las críticas que Husserl, en su *Nachwort* a las *Ideen I* (1930), dirige a las psicologías de la estructura o de la totalidad. Se apunta ahí expresamente a la *Gestaltpsychologie*.[19] No basta con escapar al atomismo para evitar el «naturalismo». Para esclarecer la *distancia* que debe separar una psi-

---

18. Es, en especial, la tentativa de Köhler, para quien la psicología debe dedicarse a una «descripción fenomenológica», y de Koffka, discípulo de Husserl, quien, en sus *Principles of Gestalt Psychology*, pretende mostrar que la «psicología de la forma» escapa, mediante su estructuralismo, a la crítica del psicologismo.

La conjunción de la fenomenología y de la «psicología de la forma» era fácil de prever. No ya en la medida en que Husserl habría tenido que «retomar» en la *Krisis* «la noción de "configuración" e incluso de *Gestalt*», como sugiere M. Merleau-Ponty (*Phénoménologie de la perception*, p. 62, n. 1), sino por el contrario porque Husserl ha tenido siempre la pretensión, con alguna apariencia de razón, de haber proporcionado él mismo a la Gestalt-psicología sus propios conceptos, en particular el de «motivación» (cf. *Ideen I*, par. 47, p. 108, n.a., y *Meditaciones cartesianas*, par. 37), que habría aparecido ya desde las *Investigaciones lógicas*, y el de totalidad organizada, de pluralidad unificada, ya presente en *Philosophie der Arithmetik* (1887-1891). A propósito de todos estos temas, remitimos a la importante obra de A. Gurwitsch, *Teoría del campo de la consciencia*.

19. Pp. 564 y ss.

cología fenomenológica de una fenomenología trascendental, habría que interrogarse sobre esa *nada* que les impide juntarse, sobre esa paralelidad que libera el espacio de una cuestión trascendental. Esta *nada* es lo que permite la reducción trascendental. La reducción trascendental es aquello que reorienta nuestra atención hacia esa *nada* en que la totalidad del sentido y el sentido de la totalidad dejan que aparezca su origen. Es decir, según la expresión de Fink, el *origen del mundo*.

Si tuviéramos tiempo y medios para hacerlo, tendríamos ahora que acercarnos a gigantescos problemas de la fenomenología genética, tal como ésta se desarrolla después de *Ideen I*. Anotaré sólo los siguientes puntos.

La profunda unidad de esta descripción genética se difracta, sin dispersarse, según *tres direcciones*.

a) La vía *lógica*. La tarea de *Erfahrung und Urteil*, de *Lógica formal y lógica trascendental* y de numerosos textos conectados con esas obras, es deshacer, «reducir» no sólo las superestructuras de las idealizaciones científicas y los valores de exactitud objetiva, sino también cualquier sedimentación predicativa perteneciente a la capa cultural de las verdades relativo-subjetivas en el *Lebenswelt*. Y ello con el objeto de recobrar y de «reactivar» el surgimiento de la predicación en general —teorética o práctica— a partir de la más salvaje vida pre-cultural.

b) La vía *egológica*. En un sentido, subyace ya a la precedente. Primero, porque, dicho de la forma más general, la fenomenología no puede y no debe jamás describir más que modificaciones intencionales del *eidos ego* en general.[20] Después, porque la genealogía de la lógica se mantenía en la esfera de los *cogitata* y los actos del *ego*, como su existencia y su *vida* propios, y aquellos no se leían más que a partir de los signos y de los resultados noemáticos. Ahora, como se dice en las *Meditaciones cartesianas*, se trata de volver a descender más acá, si cabe decir, de la pareja *cogito-cogitatum* para recobrar la génesis del *ego mismo*, existiendo para sí y «constituyéndose continuamente él mismo como existente».[21] Aparte de los delicados

---

20. «Es claro que, por cuanto el concreto *ego* monádico abraza toda la vida real y potencial de la consciencia, el problema de la explicitación fenomenológica de ese *ego* monádico (el problema de su constitución para sí mismo) tiene que abarcar *todos los problemas constitutivos en general*. Consecuentemente resulta que la fenomenología de esta autoconstitución coincide con la fenomenología en general.» (*M.C.*, par. 33, trad. M. Presas, p. 122.)

21. «Pero ahora debemos llamar la atención sobre una gran laguna en nuestra exposición. El *ego* mismo es existente para sí mismo con una continua eviden-

problemas de *pasividad y de actividad*, esta descripción genética del *ego* se encontrará con *límites* que nos tentaría juzgar definitivos pero que Husserl, desde luego, considera provisionales. Estos límites dependen, dice, del hecho de que la fenomenología no está más que en sus comienzos.[22] La descripción genética del *ego* prescribe, efectivamente, a cada instante la tarea formidable de una fenomenología genética *universal*. Ésta se anuncia en la tercera vía.

c) La vía *histórico-teleológica*. «La teleología de la razón atraviesa de parte a parte toda la historicidad»,[23] y en particular «la unidad de la historia del ego».[24] Esta tercera vía, que deberá dar acceso al *eidos* de la historicidad en general (es decir, a su *telos*, pues el *eidos* de una historicidad, y así, del movimiento del sentido, movimiento necesariamente racional y espiritual, sólo puede ser una norma, un valor más que una esencia), no es una vía entre otras. La eidética de la historia no es una eidética entre otras: abarca a la totalidad de los entes. Efectivamente, la irrupción del *logos*, el advenimiento a la consciencia humana de la Idea de una tarea infinita de la razón no

---

cia, o sea, *constituyéndose continuamente a sí mismo como existente*. Hasta ahora hemos tocado un solo lado de esa constitución de sí mismo; hemos dirigido la mirada únicamente al *cogito* fluyente. El *ego* no se capta a sí mismo meramente como vida que fluye, sino también como yo, como el yo que tiene la vivencia de esto y aquello, el que vive este y aquel *cogito* como siendo *el mismo*. Hasta ahora hemos estado ocupados con la relación intencional de consciencia y objeto, de *cogito* y *cogitatum* [...], etc.», p. 118.

22. «Es muy difícil acceder a la universalidad última de los problemas fenomenológicos eidéticos y, por lo mismo, también, a los de una *génesis última*. El fenomenólogo principiante está involuntariamente atado por el hecho de haber partido de sí mismo, tomándose a sí mismo como ejemplo. Él se encuentra, trascendentalmente, como el *ego*, y luego como un *ego* en general, que ya tiene conscientemente un mundo, un mundo de nuestro tipo ontológico universalmente conocido, con una naturaleza, con una cultura (ciencias, bellas artes, técnica, etc.), con personalidades de orden superior (Estado, Iglesia), etc. La fenomenología elaborada en primer lugar es meramente *estática*; sus descripciones son análogas a las de la historia natural, que busca los tipos particulares y a lo sumo los ordena sistemáticamente. Están aún lejos las cuestiones relativas a la génesis universal y la estructura genética del *ego* en su universalidad, que va más allá de la formación del tiempo; estas son, en efecto, cuestiones de un grado superior. Pero aun en el caso de que lleguen a plantearse, ello acontece con una limitación, pues la consideración esencial se atendrá por de pronto a un *ego* en general, con la restricción de que para ese *ego* ya existe un mundo constituido. De todos modos, también esta es una etapa necesaria desde la cual, únicamente, al desprender las formas legales de la génesis que le pertenece, pueden verse las posibilidades de una *fenomenología eidética* absolutamente universal» (p. 132).

23. *Krisis* (Beilage III, p. 386).

24. *M.C.*, par. 37, p. 131.

se produce solamente por medio de series de revoluciones que son al mismo tiempo conversiones hacia sí mismo, las desgarraduras de una finitud anterior que ponen al desnudo una potencia de infinitud escondida y que devuelven su voz a la *dýnamis* de un silencio. Estas rupturas que son al mismo tiempo desvelamientos (y también recubrimientos, pues el origen se disimula inmediatamente bajo el nuevo dominio de objetividad descubierto o producido) *se anuncian ya desde siempre,* reconoce Husserl, «en la confusión y en la noche», es decir, no sólo en las formas más elementales de la vida y de la historia humana, sino también poco a poco en la animalidad y en la naturaleza en general. ¿Cómo puede estar totalmente asegurada una afirmación como esa, que se ha hecho necesaria *mediante* y *en* la fenomenología misma? Pues aquélla no concierne sólo a los fenómenos y evidencias vividas. El que sólo en el elemento de una fenomenología pueda *anunciarse* rigurosamente, ¿acaso le impide eso ser ya —o todavía— aserción metafísica, afirmación de una metafísica que se articula con un discurso fenomenológico? Son cuestiones que aquí me limito a plantear.

Así pues, la razón se desvela a sí misma. La razón, dice Husserl, es el *logos* que se produce en la historia. Atraviesa el ser con vistas a sí, con vistas a aparecerse a ella misma, es decir, como *logos,* a decirse y a oírse a ella misma. Es la palabra como auto-afección: el oírse-hablar. Sale de sí para recogerse en sí, en el «presente viviente» de su presencia a sí. Al salir de él mismo, el oírse-hablar se constituye en historia de la razón por el rodeo de una *escritura. Se difiere así para reapropiarse. El origen de la geometría* describe la necesidad de esta exposición de la razón en la inscripción mundana. Exposición indispensable para la constitución de la verdad y de la idealidad de los objetos, pero también amenaza del sentido por la exterioridad del signo. En el momento de la escritura, el signo puede siempre «vaciarse», sustraerse al despertar, a la «reactivación», puede quedarse para siempre cerrado y mudo. Como para Cournot, la escritura es aquí «la época crítica».

Hay que estar aquí muy atentos al hecho de que este lenguaje no es *inmediatamente* especulativo y metafísico, como ciertas frases consonantes de Hegel parecían serlo para Husserl, con razón o sin ella. Pues este *logos* que se invoca y se interpela él mismo como *telos,* y cuya *dýnamis* tiende hacia su *enérgeia* o su *entelécheia,* este *logos,* pues, no se produce *en* la historia y no atraviesa el ser como una empiricidad extraña a la que su trascendencia metafísica y la actualidad de su esencia infinita

descenderían y condescenderían. El *logos no es nada* fuera de la historia y del ser, puesto que es discurso, discursividad infinita y no infinitud actual; y puesto que es sentido. Ahora bien, la irrealidad o la idealidad del sentido ha sido descubierta por la fenomenología como sus propias premisas. A la inversa, ninguna historia como tradición de sí y ningún ser tendrían sentido sin el *logos*, que es *el* sentido proyectándose y profiriéndose él mismo. A pesar de todas estas nociones clásicas, no hay, pues, ninguna *abdicación* de sí por parte de la fenomenología en beneficio de una especulación metafísica clásica que, por el contrario, según Husserl, tendría que reconocer en la fenomenología la clara energía de sus propias intenciones. Lo cual viene a querer decir que, al criticar la metafísica clásica, la fenomenología culmina el proyecto más profundo de la metafísica. Husserl lo reconoce, o más bien lo reivindica él mismo, particularmente en las *Meditaciones cartesianas*. Los resultados de la fenomenología son «metafísicos, si es verdad que han de llamarse metafísicos los conocimientos últimos del ser. Pero lo que aquí está en cuestión no es nada metafísico en el sentido habitual del término, es decir, en el sentido de una metafísica que ha degenerado en el curso de su historia, no estando ya en modo alguno de acuerdo con el sentido con que fue instituida originariamente la metafísica como *filosofía primera*»... «la fenomenología excluye sólo la metafísica ingenua... pero no excluye la metafísica como tal» (pars. 60 y 64). Pues dentro del *eidos* más universal de la historicidad espiritual, la conversión de la filosofía en fenomenología sería el último estadio de diferenciación (estadio, es decir, *Stufe*, estrato estructural o etapa genética).[25] Los dos estadios anteriores serían, primero, el de una cultura pre-teorética, después, el del proyecto teorético o filosófico (momento greco-europeo).[26]

La presencia a la consciencia fenomenológica del *Telos* o *Vorhaben*, anticipación teorética infinita que se ofrece simultá-

---

25. Estas expresiones del último Husserl se ordenan como en la metafísica aristotélica, en la que el *eidos*, el *logos* y el *telos* determinan el paso de la potencia al acto. Ciertamente, igual que el nombre de Dios al que Husserl llama también Entelequia, esas nociones están afectadas por un índice trascendental, y su virtualidad metafísica queda neutralizada por las comillas fenomenológicas. Pero por cierto que nunca dejará de ser problemática la posibilidad de esta neutralización, de su pureza, de sus condiciones o de su «inmotivación». Y de hecho nunca ha dejado de serlo por otra parte para el propio Husserl, al igual que la posibilidad de la reducción trascendental misma. Ésta conserva una afinidad esencial con la metafísica.

26. Cf. *Krisis*, pp. 502 y 503.

neamente como tarea práctica infinita, queda señalada cada vez que Husserl habla de la *Idea en el sentido kantiano*. Ésta se da en la evidencia fenomenológica como evidencia de un desbordamiento esencial de la evidencia actual y adecuada. Así pues, habría que examinar de cerca esta intervención de la Idea en el sentido kantiano en diversos puntos del itinerario husserliano. Aparecería quizás, entonces, que esta Idea es la Idea o el proyecto mismo de la fenomenología, lo que la hace posible al desbordar su sistema de evidencias o de determinaciones actuales, al desbordarlo como su fuente o su fin.

Como el *Telos* es totalmente abierto, como es la abertura misma, decir que es el más potente *apriori* estructural de la historicidad no es designarlo como un valor estático y determinado que daría forma y encerraría a la génesis del ser y del sentido. Es la posibilidad concreta, el nacimiento mismo de la historia y el sentido del devenir en general. Es, pues, estructuralmente la génesis misma, como origen y como devenir.

Todos estos desarrollos han sido posibles gracias a la distinción inicial entre diferentes tipos irreductibles de la génesis y de la estructura: génesis mundana y génesis trascendental, estructura empírica, estructura eidética y estructura trascendental. Plantearse la cuestión semántico-histórica siguiente: «¿Qué quiere decir, qué ha querido decir siempre la noción de génesis *en general* a partir de la cual ha podido surgir y ser comprendida la difracción husserliana? ¿Qué quiere decir y qué ha querido decir siempre, a través de sus desplazamientos, la noción de estructura *en general* a partir de la cual *opera* Husserl, y establece distinciones entre las dimensiones empírica, eidética y trascendental? ¿Y cuál es la relación semántico-histórica entre la génesis y la estructura *en general*?», no es plantear simplemente una cuestión lingüística previa. Es plantear la cuestión de la unidad del suelo histórico a partir del cual es posible, y llega a motivarse ella misma, una reducción trascendental. Es plantear la cuestión de la unidad del mundo, del que se libera, para hacer aparecer el origen de aquél, la libertad trascendental misma. Si Husserl no ha planteado estas cuestiones en términos de filología histórica, si no se ha preguntado primero acerca del sentido *en general* de sus instrumentos operatorios, no es por ingenuidad, por precipitación dogmática y especulativa, o porque haya descuidado la carga histórica del lenguaje. Es porque preguntar acerca del sentido de la noción de estructura o de génesis *en general*, antes de las disociaciones introdu-

cidas por la reducción, es preguntar acerca de lo que precede a la reducción trascendental. Ahora bien ésta no es sino el acto libre de la cuestión que se separa de la totalidad de aquello que la precede para poder acceder a esa totalidad y en particular a su historicidad y a su pasado. La cuestión de la posibilidad de la reducción trascendental no puede estar a la espera de su respuesta. Es la cuestión de la posibilidad de la cuestión, la abertura misma, el abrirse a partir del cual se convoca al *Yo trascendental,* que Husserl tuvo la tentación de llamar «eterno» (lo cual, de todas formas, no quiere decir en su pensamiento ni infinito ni ahistórico, muy al contrario), para preguntarse acerca de todo, en particular acerca de la posibilidad de la facticidad salvaje y desnuda del sin-sentido, en el caso, por ejemplo, de su propia muerte.

6

LA PALABRA SOPLADA

Cuando escribo sólo existe lo que escribo. Aquello que he sentido como diferente, que no he podido decir y que se me ha escapado, son ideas o un verbo robado, y que destruiré para reemplazarlo por otra cosa.

Rodez, abril 1946

... Sea cual sea el sentido hacia el que te vuelvas, todavía no has comenzado *a pensar.*

El arte y la muerte

Discurso ingenuo el que iniciamos en este momento, al hablar en dirección a Antonin Artaud. Para reducir esa ingenuidad hubiese hecho falta esperar mucho tiempo: que se hubiese abierto verdaderamente un diálogo entre —por decirlo rápidamente— el discurso *crítico* y el discurso *clínico*. Y que llevase más allá de sus dos trayectos, hacia lo común de su origen y de su horizonte. Este horizonte y este origen se dejan ver mejor hoy en día, para fortuna nuestra. Cerca nuestro, M. Blanchot, M. Foucault, J. Laplanche se han interrogado acerca de la unidad problemática de estos dos discursos, han intentado reconocer el pasaje de una palabra que, sin desdoblarse, incluso sin distribuirse, de un único y simple trazo, hablaría de la locura *y* de la obra, penetrando en primer lugar en su enigmática conjunción.

Por mil razones que no son simplemente materiales, no podemos desplegar aquí, por más que les reconozcamos una prioridad de derecho, las cuestiones que a nuestro juicio dejan sin resolver esos ensayos. Advertimos realmente que si bien, en el mejor de los casos, su lugar común ha sido señalado de lejos, *de hecho* los dos comentarios —el médico y el otro— no se han confundido nunca en ningún texto. (¿Será porque se trata ante todo de comentarios?, y ¿qué es un comentario? Lanzamos estas preguntas al aire, para ver más adelante dónde las tiene que hacer recaer necesariamente Artaud.)

Decimos *de hecho*. Al describir las «oscilaciones extraordinariamente rápidas» que, en *Hölderlin y la cuestión del padre*, producen la ilusión de unidad, «que permite, en los dos sentidos, el traslado imperceptible de figuras analógicas», y el recorrido del «dominio comprendido entre las formas poéticas y las estructuras psicológicas»,[1] M. Foucault concluye en una imposibilidad esencial y *de derecho*. Lejos de excluirla, esta imposibilidad procedería de una especie de proximidad infinita: «Esos dos discursos, pese a la identidad de un contenido reversible siempre del uno al otro, y demostrativo para cada uno de ellos, están afectados indudablemente por una profunda incompatibilidad. El desciframiento conjunto de las estructuras poéticas y de las estructuras psicológicas no reducirá nunca esa distancia. Y sin embargo están infinitamente próximos uno del otro, como está próximo de lo posible la posibilidad que la funda; es que la *continuidad de sentido* entre la obra y la locura sólo es posible a partir del *enigma de lo mismo* que deja aparecer lo *absoluto de la ruptura*». Pero M. Foucault añade un poco más adelante: «Y esa no es en absoluto una figura abstracta, sino una relación histórica en la que nuestra cultura histórica tiene que interrogarse». El campo plenamente *histórico* de esta interrogación, en el que el recubrimiento ha de ser quizás constituido tanto como restaurado, ¿no podría enseñarnos cómo una imposibilidad de hecho ha podido ofrecerse como una imposibilidad de derecho? Incluso haría falta aquí pensar en un sentido insólito la historicidad y la diferencia entre las dos imposibilidades, y esta primera tarea no es la más fácil. Esta historicidad, desde hace tiempo sustraída al pensamiento, no puede estar más sustraída que en el momento en que el comentario, es decir, precisamente el «desciframiento de estructuras», ha comenzado su reinado y ha determinado la posición de la cuestión. Ese momento está tanto más ausente de nuestra memoria cuanto que no está *en* la historia.

Ahora bien, nos damos cuenta de que, de hecho, si bien el comentario clínico y el comentario crítico reivindican en cualquier caso su autonomía, pretenden hacerse reconocer y respetar el uno por el otro, no por eso son menos cómplices —mediante una unidad que remite a través de mediaciones impensadas a la que buscábamos hace un momento— en la misma abstracción, el mismo desconocimiento y la misma violencia. La crítica (estética, literaria, filosófica, etc.), justo en el momen-

1. «Le "non" du père», *Critique*, marzo 1962, pp. 207 y 208.

to en que pretende proteger el sentido de un pensamiento o el valor de una obra contra las reducciones psico-médicas, llega al mismo resultado por una vía opuesta: *la convierte en un ejemplo*. Es decir, en un *caso*. La obra o la aventura del pensamiento vienen a dar testimonio, como ejemplo, como mártir, de una estructura, ante la cual la primera preocupación es descifrar su permanencia esencial. Para la crítica, tomar en serio o *hacer caso* del sentido o del valor es leer la esencia en el ejemplo que cae en los paréntesis fenomenológicos. Y esto de acuerdo con el más irreprimible gesto del comentario más respetuoso de la singularidad salvaje de su tema. Aunque se oponen radicalmente, y, como se sabe, con fundamento, aquí, ante el problema de la obra y la locura, la *reducción psicológica* y la *reducción eidética* funcionan de la misma manera, buscan el mismo fin sin saberlo. El dominio que la psicopatología, cualquiera que sea su estilo, puede conseguir del caso Artaud, y suponiendo que alcanzase en su lectura la segura profundidad de M. Blanchot, en el fondo llegaría a la misma *neutralización* de «ese pobre Antonin Artaud». Cuya aventura total se hace ejemplar en *El libro que vendrá*. Se trata de una lectura —por lo demás admirable— del «impoder» (Artaud hablando de Artaud) «esencial al pensamiento» (M. Blanchot). «Es como si hubiera tocado, a pesar suyo, y por un error patético de donde proceden sus gritos, el punto en que pensar es ya desde siempre no poder seguir pensando: *impoder*, según su expresión, que es como esencial al pensamiento...» (p. 48). El *error patético* es la parte del ejemplo que corresponde a Artaud; no será retenido a la hora de descifrar la verdad esencial. El error es la historia de Artaud, su huella borrada en el camino de la verdad. Concepto pre-hegeliano de las relaciones entre la verdad, el error y la historia. «El que la poesía esté ligada a esa imposibilidad de pensar que es el pensamiento, eso es la verdad que no puede descubrirse, pues ésta se aparta siempre, y le obliga a sentirla por debajo del punto en que la sentiría verdaderamente» (*ibíd.*). El error patético de Artaud: espesor de ejemplo y de existencia que lo mantiene a distancia de la verdad que desesperadamente indica: la nada en el corazón de la palabra, la «falta de ser», el «escándalo de un pensamiento separado de la vida», etc. Lo que pertenece sin discusión a Artaud, su experiencia misma, eso el crítico podrá abandonarlo, sin ocasionar daño, a los psicólogos o a los médicos. Pero «a nuestro juicio, no hay que cometer el error de leer como análisis de un estado psicológico las descripciones precisas, y seguras y minuciosas, que nos

propone de aquella experiencia» (p. 51). Lo que ya no pertenece a Artaud, desde el momento en que lo podemos leer a través suyo, decirlo, repetirlo y tomarlo a nuestra cuenta, aquello de lo que Artaud es sólo un testigo, es una esencia universal del pensamiento. La aventura total de Artaud sólo sería el índice de una estructura trascendental: «Pues nunca aceptará Artaud el escándalo de un pensamiento separado de la vida, incluso cuando está entregado a la experiencia más directa y más salvaje que nunca se haya hecho de la esencia del pensamiento entendido como separación, de esa imposibilidad que afirma el pensamiento contra sí mismo como el límite de su potencia infinita» (*ibíd.*). El pensamiento separado de la vida; tal es, se sabe, una de esas figuras mayores del espíritu de la que ya Hegel daba algunos ejemplos. Artaud, pues, proporcionaría otro.

Y la meditación de Blanchot se detiene ahí; sin que lo que pertenece irreductiblemente a Artaud, sin que la afirmación[2] propia que sostiene la no aceptación de ese escándalo, sin que el «salvajismo» de esa experiencia, lleguen a ser interrogados por sí mismos. La meditación se detiene ahí, o casi: el tiempo preciso para evocar una tentación que *habría que* evitar pero que de hecho no se ha evitado jamás: «Sería tentador comparar lo que nos dice Artaud con lo que nos dicen Hölderlin, Mallarmé: que la inspiración es ante todo ese punto puro donde ella falta. Pero hay que resistirse a esa tentación de afirmaciones demasiado generales. Cada poeta dice lo mismo, sin embargo no es lo mismo, es lo único, eso sentimos. Artaud tiene su parte propia. Lo que dice es de una intensidad que no deberíamos soportar» (p. 52). Y en las últimas líneas que siguen, no se dice nada de lo único. Se vuelve a la esencialidad: «Cuando leemos estas páginas, nos enteramos de lo que no llegamos a saber: que el hecho de pensar no puede dejar de ser trastornador; que lo que hay que pensar es, en el pensamiento, lo que se aparta de éste y se agota inagotablemente en éste; que

---

2. Esta *afirmación*, cuyo nombre es «el teatro de la crueldad», es pronunciada después de las Cartas a J. Rivière y de las primeras obras, pero éstas estaban orientadas ya por aquella afirmación. «El teatro de la crueldad / no es el símbolo de un vacío ausente, / de una terrible incapacidad para realizarse en su vida / de hombre, / es la afirmación / de una terrible / y por otra parte ineluctable necesidad.» «Le Théâtre de la Cruauté », en *84*, n.º 5-6, 1948, p. 124. Indicaremos el tomo y la página, sin otro título, siempre que remitamos a la preciosa y rigurosa edición de las *Oeuvres complètes* (Gallimard). Una simple fecha, entre paréntesis, señalará textos inéditos.

sufrir y pensar están ligados secretamente» (*ibíd.*). ¿Por qué esta vuelta a la esencialidad? ¿Por qué, por definición no hay nada que decir de lo único? Esa es una evidencia demasiado firme, hacia la que no vamos a precipitarnos aquí.

Para Blanchot era tanto más tentador comparar Artaud con Hölderlin, porque el texto que le dedica a éste, *La locura por excelencia*[3] se desplaza según el mismo esquema. Aun afirmando la necesidad de escapar a la alternativa de los dos discursos («pues el misterio consiste también en esa doble lectura simultánea de un acontecimiento que sin embargo no se sitúa ni en una ni en otra de las dos versiones» y en primer lugar porque ese acontecimiento es el de lo demoníaco que «se mantiene fuera de la oposición enfermedad-salud»), Blanchot restringe el campo del saber médico, que deja perder la singularidad del acontecimiento y domina por anticipado toda sorpresa. «Para el saber médico, ese acontecimiento está "en regla", por lo menos no es sorprendente, corresponde a lo que se sabe de esos enfermos a quienes la pesadilla les presta una pluma» (p. 15). Esta reducción de la reducción clínica es una reducción esencialista. Aun protestando, también aquí, contra las «fórmulas... demasiado generales...», M. Blanchot escribe: «No cabe contentarse con ver en el destino de Hölderlin el de una individualidad, admirable o sublime, que, habiendo querido con demasiada fuerza algo grande, tuvo que llegar hasta un punto en que aquélla se rompió. Su suerte sólo le pertenece a él, pero él mismo pertenece a lo que él expresó y descubrió, no como algo propio, sino como la verdad y la afirmación de la esencia poética... No es su destino lo que él decide, sino que es el destino poético, es el sentido de la verdad lo que se da como tarea por realizar... y ese movimiento no es el suyo propio, es la realización misma de lo verdadero, que, en un cierto punto, y a pesar de él, exige de su razón personal que se convierta en pura transparencia impersonal, de donde ya no hay regreso» (p. 26). Así, aunque se lo saluda, lo único es realmente lo que desaparece en ese comentario. No es un azar. La desaparición de la unicidad se presenta incluso como el sentido de la verdad hölderliana: «... La palabra auténtica, la que es mediadora porque en ella desaparece el mediador, pone fin a su particularidad,

---

3. Prefacio a K. Jaspers, *Strindberg et Van Gogh, Hölderlin et Swedenborg*, ed. de Minuit. El mismo esquema esencialista, esta vez todavía más despojado, aparece en otro texto de M. Blanchot: «La cruel razón poética», en *Artaud y el teatro de nuestro tiempo*, p. 66.

retorna al elemento del que aquél procede» (p. 30). Y lo que permite así decir siempre «el poeta» en lugar de Hölderlin, lo que hace posible esta disolución de lo único, es que la unidad o la unicidad de lo único —aquí la unidad de la locura y la obra— se la piensa como una coyuntura, una composición, una «combinación»: «Una combinación como esa no se ha encontrado dos veces» (p. 20).

J. Laplanche reprocha a M. Blanchot una «interpretación idealista», «resueltamente anti-"científica" y anti-"psicológica"» (p. 11), y propone sustituir con otro tipo de teoría unitaria la de Hellingrath, hacia la que, a pesar de su diferencia específica, se inclinaría también M. Blanchot. No queriendo renunciar al unitarismo, J. Laplanche quiere «comprender en un solo movimiento su obra y su evolución [los de Hölderlin] hacia y en la locura, aunque ese movimiento esté escandido como una dialéctica y sea multilineal como un contrapunto» (p. 13). De hecho, y de esto se da uno cuenta enseguida, esta escansión «dialéctica» y esta multilinealidad no hacen más que complicar una dualidad que nunca queda reducida, no hacen nunca más que, como dice con razón M. Foucault, aumentar la rapidez de las oscilaciones, hasta hacerlas difícilmente perceptibles. Al final del libro, de nuevo se pierde el aliento ante lo único que, por sí mismo, en tanto que tal, se ha sustraído al discurso y se sustraerá siempre a éste: «la proximidad que establecemos entre la evolución de la esquizofrenia y la de la obra lleva a conclusiones que no pueden en absoluto ser generalizadas: se trata de la relación, en un caso particular, quizás único, de la poesía con la enfermedad mental» (p. 132). De nuevo, unicidad de conjunción y encuentro. Pues una vez que se la ha anunciado de lejos como tal, se vuelve al ejemplarismo que se criticaba expresamente[4] en M. Blanchot. El estilo psicologista y, por el lado opuesto, el estilo estructuralista han desaparecido casi totalmente, cierto, y el gesto filosófico nos seduce: no se trata ya de comprender al poeta Hölderlin a partir de una estructura esquizofrénica o de una estructura trascendental cuyo sentido nos resultara conocido y no nos reservara ninguna sorpresa. Por el contrario, hay que leer y ver dibujarse en Hölderlin un acceso, quizás el mejor, un acceso ejemplar a la esencia de la esquizofrenia en general. Ésta no es un hecho psicológico ni

4. «La existencia de Hölderlin sería así particularmente ejemplar del destino poético, que Blanchot liga a la esencia misma de la palabra como "relación con la ausencia"» (p. 10).

siquiera antropológico, disponible para las ciencias determinadas que se llaman psicología o antropología: «... es él [Hölderlin] quien replantea la cuestión de la esquizofrenia como problema universal» (p. 133). Universal y no sólo humana, no en primer lugar humana, puesto que es a partir de la posibilidad de la esquizofrenia como se constituiría una verdadera antropología. Esto no quiere decir que la posibilidad de la esquizofrenia pueda reencontrarse *de hecho* en otros seres distintos del hombre: sólo que aquélla no es el atributo, entre otros, de una esencia del hombre previamente constituida y reconocida. Del mismo modo que «en ciertas sociedades, el acceso a la Ley, a lo Simbólico, se reserva a otras instituciones distintas de la del padre» (p. 133) —que aquélla permite así pre-comprender, de la misma manera, analógicamente, que la esquizofrenia no es una entre otras de las dimensiones o posibilidades del existente llamado hombre, sino realmente la estructura que nos abre la verdad del hombre. Esta abertura se produce de manera ejemplar en el caso de Hölderlin. Se podría pensar que, por definición, lo único no puede ser el ejemplo o el caso de una figura universal. Pero sí. La ejemplaridad sólo aparentemente contradice la unicidad. La equivocidad que se aloja en la noción de ejemplo es bien conocida: es la fuente de complicidad entre el discurso clínico y el discurso crítico, entre el que reduce el sentido o el valor y el que querría restaurarlos. Es eso lo que permite así a M. Foucault concluir por su cuenta: «... Hölderlin ocupa un lugar único y ejemplar» (p. 209).

Tal es el caso que se ha podido hacer de Hölderlin y de Artaud. Ante todo, nuestra intención no es refutar o criticar el principio de esas lecturas. Que son legítimas, fecundas, verdaderas; y aquí, además, conducidas admirablemente, e instruidas por una vigilancia crítica que nos permiten hacer progresos inmensos. Por otra parte, si parecemos inquietos por el tratamiento reservado a lo único, no es por pensar, créasenos, que sea necesario, por precaución moral o estética, proteger la existencia subjetiva, la originalidad de la obra o la singularidad de lo bello contra las violencias del concepto. Ni, inversamente, cuando parecemos lamentar el silencio o el fracaso ante lo único, es que creamos en la necesidad de reducir lo único, de analizarlo, de descomponerlo rompiéndolo aún más. Mejor dicho: creemos que ningún comentario puede escapar a esos defectos, a no ser destruyéndose a sí mismo como comentario al exhumar la unidad en la que se enraízan las diferencias (de la locura y de la obra, de la psique y del texto, del ejemplo y de

la esencia, etc.) que sostienen implícitamente la crítica y la clínica. Este suelo, al que nos aproximamos aquí sólo por vía negativa, es *histórico* en un sentido que, nos parece, no ha llegado nunca a adquirir valor temático en los comentarios de los que acabamos de hablar y que, a decir verdad, se deja tolerar mal por el concepto metafísico de historia. La presencia tumultuosa de ese suelo arcaico imantará así el discurso que los gritos de Artaud van atraer aquí a su resonancia propia. De lejos, una vez más, pues nuestra primera cláusula de ingenuidad no era una cláusula de estilo.

Y si decimos, para empezar, que Artaud nos enseña esa unidad anterior a la disociación, no es para constituir a Artaud en ejemplo de lo que nos enseña. Si lo entendemos, no tenemos que esperar de él una lección. Además, las consideraciones anteriores no son en absoluto prolegómenos metodológicos o generalidades que anuncian un nuevo tratamiento del caso Artaud. Más bien señalan la cuestión misma que Artaud pretende destruir en su raíz, aquello cuya derivación, si no imposibilidad, denuncia incansablemente, aquello sobre lo que sus gritos no han dejado de abatirse rabiosamente. Pues lo que nos prometen sus aullidos, articulándose bajo los nombres de *existencia,* de *carne,* de *vida,* de *teatro,* de *crueldad,* es, antes de la locura *y* la obra, el sentido de un arte que no da lugar a obras, la existencia de un artista que no es ya la vía o la experiencia que dan acceso a otra cosa que ellas mismas, la existencia de una palabra que es cuerpo, de un cuerpo que es un teatro, de un teatro que es un texto puesto que no está ya al servicio de una escritura más antigua que él, a algún archi-texto o archi-palabra. Si Artaud resiste absolutamente —y, creemos, como hasta ahora no se había hecho nunca— a las exégesis clínicas o críticas, es por lo que en su aventura (y con esta palabra designamos una totalidad anterior a la separación de la vida y la obra) hay de protesta *como tal* contra la ejemplificación *como tal.* El crítico y el médico carecerían aquí de recursos ante una existencia que se rehúsa a significar, ante un arte que se ha pretendido sin obra, ante un lenguaje que se ha pretendido sin huella. Es decir, sin diferencia. Al perseguir una manifestación que no fuese una expresión sino una creación pura de la vida, que no cayese nunca lejos del cuerpo hasta perderse en signo o en obra, en objeto, Artaud ha querido destruir una historia, la de la metafísica dualista que inspiraba más o menos subterráneamente los ensayos evocados más arriba: dualidad del alma

y el cuerpo que sostiene, secretamente, sin duda, la de la palabra y la existencia, del texto y el cuerpo, etc. Metafísica del comentario que autorizaba los «comentarios» porque regía *ya* las obras comentadas. Obras no teatrales, en el sentido en que lo entiende Artaud, y que son ya comentarios desviados. Azotando su carne para despertarla hasta la vigilia de esa desviación, Artaud ha querido prohibir que su palabra lejos de su cuerpo le fuese soplada.

Soplada, esto es, *sustraída* por un comentador posible que la reconocería para colocarla en un orden, orden de la verdad esencial o de una estructura real, psicológica o de otro tipo. El primer comentador es aquí el oyente o el lector, el receptor que no debería ser el «público» en el teatro de la crueldad.[5] Artaud sabía que toda palabra caída del cuerpo, que se ofrece para ser oída o recibida, que se ofrece como espectáculo, se vuelve enseguida palabra robada. Significación de la que soy desposeído porque es significación. El robo es siempre el robo de una palabra o de un texto, de una huella. El robo de un bien no llega a ser lo que es más que si la cosa es un bien, si, en consecuencia, ha adquirido sentido y valor por el hecho de haber sido investida por al menos el deseo de un discurso. Idea que sería una tontería interpretar como que manda a paseo cualquier otra teoría del robo, en el orden de la moral, la economía, la política o el derecho. Idea anterior a discursos de ese tipo, puesto que hace comunicar, explícitamente y dentro de una misma cuestión, la esencia del robo y el origen del discurso en general. Pero todos los discursos sobre el robo, cada vez que quedan determinados por tal o cual circunscripción, han resuelto ya oscuramente, o han reprimido, esa cuestión, se han reafirmado ya en la familiaridad de un saber primero: todo el mundo sabe qué quiere decir robar. Pero el robo de la palabra no es un robo entre otros, se confunde con la posibilidad misma del robo y define su estructura fundamental. Y si Artaud nos permite pensarlo, no es ya como el ejemplo

---

5. El público no debería existir fuera de la escena de la crueldad, antes o después de ella, no debería ni esperarla, ni contemplarla, ni sobrevivirle, no debería ni siquiera existir como público. De ahí esta enigmática y lapidaria fórmula, en *El teatro y su doble*, en medio de las abundantes, las inagotables definiciones de la «puesta en escena», del «lenguaje de la escena», de los «instrumentos musicales», de la «luz», del «vestido», etc. El problema del público queda agotado así: «*El público*: en primer lugar hace falta que exista el teatro» (t. IV, p. 118).

de una estructura, puesto que se trata de aquello mismo —el robo— que constituye la estructura de ejemplo como tal.

Soplada, esto es, entendamos al mismo tiempo *inspirada* a partir de *otra* voz, que lee ella misma un texto más antiguo que el poema de mi cuerpo, que el teatro de mi gesto. La inspiración es, con diversos personajes, el drama del robo, la estructura del teatro clásico en que la invisibilidad del apuntador o «soplador» asegura la diferancia y el relevo indispensables entre un texto escrito ya por otra mano y un intérprete desposeído ya de aquello mismo que recibe. Artaud ha querido la conflagración de una escena en la que era posible el apuntador y el cuerpo estaba a las órdenes de un texto extraño. Artaud ha querido que fuese soplada la maquinaria del apuntador. Hacer volar en pedazos la estructura del robo. Para eso hacía falta, en un único y mismo gesto, destruir la inspiración poética y la economía del arte clásico, singularmente del teatro. Destruir del mismo golpe la metafísica, la religión, la estética, etc., que soportaban a aquéllas y abrir así al Peligro un mundo en el que la estructura de la sustracción no ofrece ya ningún abrigo. Restaurar el Peligro despertando la Escena de la Crueldad: esta era, al menos, la intención *declarada* de Antonin Artaud. Es esa intención la que vamos a seguir aquí con apenas la diferencia de un deslizamiento calculado.

El *impoder*, tema que aparece en las cartas a J. Rivière,[6] no es, como se sabe, la simple impotencia, la esterilidad del «nada que decir» o la falta de inspiración. Por el contrario, es la inspiración misma: fuerza de un vacío, torbellino del aliento de alguien que sopla y aspira hacia sí, y que me sustrae aquello mismo que deja llegar a mí y que yo creo poder decir *en mi nombre*. La generosidad de la inspiración, la irrupción positiva de una palabra de la que no sé de dónde viene, de la que sé, si soy Antonin Artaud, que no sé de dónde viene y quién la habla, esta fecundidad del *otro* aliento es el impoder: no la ausencia sino la irresponsabilidad radical de la palabra, la irresponsabilidad como potencia y origen de la palabra. Me relaciono conmigo mismo en el éter de una palabra que siempre me es soplada y que me sustrae aquello mismo con lo que me pone en relación. La consciencia de la palabra, es decir, la consciencia sin más, es lo no-sabido del que habla en el momento y en el lugar en que profiero la palabra. Esta consciencia es, pues, también una inconsciencia («En mi inconsciente es a los otros

6. La palabra aparecía en *El pesa-nervios* (I, p. 90).

a quienes oigo», 1946), contra la que habrá que reconstituir otra consciencia que, esta vez, estará cruelmente presente a sí misma y que se oirá hablar. Esta irresponsabilidad no le corresponde definirla ni a la moral, ni a la lógica ni a la estética: es una pérdida total y originaria de la existencia misma. Según Artaud, se produce también, y en primer término, en mi Cuerpo, en mi Vida, expresiones cuyo sentido hay que entenderlo más allá de las determinaciones metafísicas y de las «limitaciones del ser» que separan el alma del cuerpo, la palabra del gesto, etc. La pérdida es precisamente esa determinación metafísica en la que tendré que deslizar mi obra si quiero hacerla entender en un mundo y una literatura regidas sin saberlo por esa metafísica, y de la que J. Rivière era el representante. «De nuevo aquí temo el equívoco. Me gustaría que comprendiese bien que no se trata de esa mayor o menor existencia que resulta de lo que se ha convenido en llamar la inspiración, sino de una ausencia total, de una verdadera pérdida» (I, p. 20). Artaud lo repetía sin cesar: el origen y la urgencia de la palabra, lo que le empujaba a expresarse se confundía con la propia ausencia de la palabra en él, con el «no tener nada que decir» en su propio nombre. «Esta dispersión de mis poemas, estos vicios de forma, este doblegamiento constante de mi pensamiento, hay que atribuirlo no a una falta de ejercicio, de posesión del instrumento que yo manejaba, de *desarrollo intelectual*; sino a un hundimiento central del alma, a una especie de erosión, a la vez esencial y fugaz, del pensamiento, a la no-posesión pasajera de los beneficios materiales de mi desarrollo, a la separación anormal de los elementos del pensamiento... Hay pues algo que destruye mi pensamiento; algo que no me impide ser lo que podría ser, pero que me deja, si puedo decirlo así, en suspenso. Algo furtivo que me arrebata las palabras *que he encontrado*» (I, p. 25 y 26, el subrayado es de Artaud).

Sería tentador, fácil, y hasta cierto punto legítimo, subrayar la ejemplaridad de esta descripción. La erosión «esencial» y «fugaz», «a la vez esencial y fugaz», se produce por «algo furtivo que me arrebata las palabras *que he encontrado*». Lo furtivo es fugaz pero es más que lo fugaz. Lo furtivo es —en latín— el estilo del ladrón, que tiene que actuar muy deprisa para sustraerme las palabras que yo he encontrado. Muy deprisa porque tiene que deslizarse invisiblemente en la nada que me separa de mis palabras, y hurtármelas antes incluso de que yo las haya encontrado, para que, una vez que las haya encontrado, tenga yo la certeza de haber sido despojado de ellas ya

desde siempre. Lo furtivo sería, así, la virtud de desposeer que sigue hundiendo la palabra en el sustraerse de sí. El lenguaje corriente ha borrado de la palabra «furtivo» la referencia al robo, al sutil subterfugio cuya significación se hace deslizar —es el robo del robo, lo furtivo que se sustrae a sí mismo en un gesto necesario— hacia el invisible y silencioso roce de lo fugitivo, lo fugaz y lo huidizo. Artaud ni ignora ni subraya el sentido propio de la palabra, se mantiene en el movimiento de borrarlo: en *El pesa-nervios* (p. 89), a propósito de «pérdida», «disminución», «desposesión», «artimañas en el pensamiento», habla, en lo que no es una simple redundancia, de esos «raptos furtivos».

Desde que hablo, las palabras que he encontrado, desde el momento en que son palabras, ya no me pertenecen, son originariamente *repetidas* (Artaud quiere un teatro donde sea imposible la repetición. Cf. *El teatro y su doble*, IV, p. 91). Ante todo tengo que oírme. Tanto en el soliloquio como en el diálogo, hablar es oírse. Desde que soy oído, desde que me oigo, el yo que *se* oye, que *me* oye, se vuelve el yo que habla y que toma la palabra, *sin cortársela jamás*, a aquel que cree hablar y ser oído en su nombre. Al introducirse en el nombre de aquel que habla, esta diferencia no es nada, es lo furtivo: la estructura de la instantánea y originaria sustracción sin la que ninguna palabra encontraría su aliento. La sustracción se produce como el *enigma* originario, es decir, como una palabra o una historia (*ainos*) que oculta su origen y su sentido, que no dice jamás de dónde viene ni adónde va, ante todo porque no lo sabe, y porque esa ignorancia, a saber, la ausencia de su propio *sujeto*, no le sobreviene sino que la constituye. La sustracción es la unidad primera de lo que después se difracta como robo y como disimulación. Entender la sustracción exclusiva o fundamentalmente como robo o violación es lo propio de una psicología, de una antropología o de una metafísica de la subjetividad (consciencia, inconsciente o cuerpo propio). No cabe ninguna duda de que esa metafísica, por otra parte, interviene poderosamente en el pensamiento de Artaud.

Desde ese momento, lo que se llama el sujeto hablante no es ya aquel mismo o sólo aquel que habla. Se descubre en una irreductible secundariedad, origen ya desde siempre sustraído a partir de un campo organizado del habla en el que aquel busca en vano un lugar que siempre falta. Este campo organizado no es sólo aquel que podrían describir ciertas teorías de la psique o del hecho lingüístico. Es en primer lugar —pero sin

que eso quiera decir otra cosa— el campo cultural del que tengo que extraer mis palabras y mi sintaxis, campo histórico en el que tengo que leer al escribir. La estructura de robo (se) aloja ya (en) la relación del habla con la lengua. El habla es robada; robada a la lengua, robada, pues, al mismo tiempo, a ella misma, es decir, al ladrón que ha perdido ya desde siempre su propiedad y su iniciativa. Como no se puede prevenir su atención, el acto de la lectura agujerea el acto de habla o de escritura. A través de ese agujero me escapo de mí mismo. La forma del agujero —que moviliza los discursos de un cierto existencialismo y de un cierto psicoanálisis a los que «ese pobre Antonin Artaud» proporcionaría efectivamente ejemplos— se comunica en él con una temática escato-teológica que interrogaremos más adelante. El que la palabra y la escritura estén siempre inconfesablemente sacadas de una lectura, ese es el robo originario, la sustracción más arcaica que a la vez me oculta y me *sutiliza* mi potencia inaugurante. El *espíritu* sutiliza. La palabra proferida o inscrita, *la letra* o la carta, es siempre robada. Siempre robada porque siempre *abierta*. Nunca es propia de su autor o de su destinatario, y forma parte de su naturaleza que no siga jamás el trayecto que lleva de un sujeto propio a un sujeto propio. Lo cual equivale a reconocer como su historicidad la autonomía del significante que antes de mí dice por sí solo más de lo que creo querer decir, y en relación con el cual mi querer decir, sufriendo en lugar de actuar, se encuentra en falta, se inscribe, diríamos, *en pasivo*. Incluso si la reflexión de este defecto determina como un exceso la urgencia de la expresión. Autonomía como estratificación y potencialización histórica del sentido, sistema histórico, es decir, abierto por alguna parte. La sobre-significatividad que sobrecarga la palabra «soplar», por ejemplo, no ha terminado de ilustrarla.

No prolonguemos la descripción banal de esta estructura. Artaud no la ejemplifica. Quiere hacerla saltar. A esta inspiración de pérdida y desposesión opone una buena inspiración, aquella misma que falta a la inspiración como falta. La buena inspiración es el soplo de la vida que no se deja dictar nada porque no lee y porque precede a todo texto. Aliento que tomaría posesión de sí en un lugar donde la propiedad no sería todavía el robo. Inspiración que me restablecería en una verdadera comunicación conmigo mismo y que me devolvería la palabra: «Lo difícil es encontrar bien uno su lugar y volver a encontrar la comunicación consigo. Todo consiste en una cierta floculación de las cosas, en la conjunción de toda esa pedrería

mental alrededor de un punto que justamente está por encontrar. / Y he aquí lo que yo pienso del pensamiento: / CIERTAMENTE LA INSPIRACIÓN EXISTE» (*El pesa-nervios*, I, p. 90. El subrayado es de Artaud). La expresión «por encontrar» marcará más tarde otra página. Será entonces el momento de preguntarse si Artaud no designa de esa manera, cada vez, lo inencontrable mismo.

La vida, fuente de la buena inspiración, debe ser entendida, si se quiere acceder a esta metafísica de la vida, antes de aquella de la que hablan las ciencias biológicas: «Asimismo, cuando pronunciamos la palabra vida, hay que entender que no se trata de la vida tal como se la reconoce a través de la exterioridad de los hechos, sino de esa especie de frágil e inquieto foco al que *no afectan las formas*. Y si hay todavía algo infernal y verdaderamente maldito en este tiempo es el demorarse artísticamente en las formas, en lugar de ser como unos condenados al suplicio de ser quemados que lanzan señales desde sus hogueras» (*El teatro y la cultura*; V, p. 18. El subrayado es nuestro). La vida «tal como se la reconoce a través de la exterioridad de los hechos» es, pues, la vida de las formas. En *Posición de la carne*, Artaud la contrapondrá a la «fuerza de la vida» (I, p. 235).[7] El teatro de la crueldad tendrá que reducir esa diferencia entre la fuerza y la forma.

Lo que llamamos sustracción no es para Artaud una abstracción. La categoría de lo furtivo no vale sólo para la voz o la escritura desencarnadas. Si la diferencia, en su fenómeno, se hace signo robado o soplo hurtado, es que en primer término, si no en sí, es desposesión total que me constituye como la privación de mí mismo, sustracción de mi existencia, así pues, a la vez de mi cuerpo y de mi espíritu; de mi carne. Si mi palabra no es mi aliento, si mi letra no es mi palabra, es que ya mi aliento no era mi cuerpo, que mi cuerpo no era ya mi gesto, que mi gesto no era ya mi vida. Hay que restaurar en el teatro la integridad de la carne desgarrada por todas esas diferencias. Una metafísica de la carne, que determina el ser como vida, el espíritu como cuerpo propio, pensamiento no separado, espíritu «oscuro» (pues «El Espíritu claro pertenece a la mate-

---

7. Con las debidas precauciones, cabría hablar de la vena bergsoniana de Artaud. El pasaje continuo de su metafísica de la vida a su teoría del lenguaje y a su crítica de la palabra le dicta un gran número de metáforas energéticas y fórmulas teóricas rigurosamente bergsonianas. Cf. en particular el t. V, pp. 15, 18, 56, 132, 141, etc.

ria», I, p. 236): ese es el rasgo continuo y siempre desapercibido que enlaza *El teatro y su doble* con las primeras obras y con el tema del impoder. Esta metafísica de la carne está además guiada por la angustia de la desposesión, la experiencia de la vida perdida, del pensamiento separado, del cuerpo exilado lejos del espíritu. Ese es el primer grito. «Pienso en la vida. Todos los sistemas que podría edificar no igualarán jamás mis gritos de hombre ocupado en rehacer su vida... Esas fuerzas no formuladas que me asedian, un día tendrá que acogerlas mi razón, tendrán que instalarse en el lugar del más alto pensamiento, esas fuerzas que desde fuera tienen la forma de un grito. Hay gritos intelectuales, gritos que provienen de la *delicadeza* de las entrañas. Es a eso a lo que yo llamo la Carne. No separo mi pensamiento de mi vida. Rehago en cada una de las vibraciones de mi lengua todos los caminos del pensamiento en mi carne... Pero, ¿qué soy yo en medio de esta teoría de la Carne o, por decirlo mejor, de la Existencia? Soy un hombre que ha perdido su vida y que trata por todos los medios de hacer que recupere su lugar... Pero es necesario que examine ese sentido de la carne que debe ofrecerme una metafísica del Ser, y el conocimiento definitivo de la Vida» (*Posición de la carne*, I, pp. 235 y 236).

No vamos a detenernos aquí en esto que puede asemejarse a la esencia de lo mítico mismo: el sueño de una vida sin diferencia. Preguntémonos más bien qué puede significar para Artaud la diferencia en la carne. El robo de mi cuerpo ha sido con fractura. El Otro, el ladrón, el gran Furtivo tiene un nombre propio: es Dios. Su historia ha tenido lugar. Ha tenido un lugar. El lugar de la fractura sólo ha podido ser la abertura de un orificio. Orificio del nacimiento, orificio de la defecación a los que remiten, como a su origen, todas las demás hendiduras. «Eso se llena, / eso no se llena, / hay un vacío, / una falta, / un fallo de / lo que siempre se toma por un parásito al vuelo» (abril, 1947). *Al vuelo (au vol)*: el juego de palabras es indudable.*

Desde que tengo relación con mi cuerpo, así pues, desde mi nacimiento, yo ya no soy mi cuerpo. Desde que tengo un cuerpo, no lo soy, así pues no lo tengo. Esta privación instituye e instruye mi relación con mi vida. Mi cuerpo me ha sido robado, pues, desde siempre. ¿Quién ha podido robarlo sino Otro, y cómo ha podido éste apoderarse de ese cuerpo desde el origen

* Vol significa vuelo y robo. (N. del T.)

si no se ha introducido en mi lugar en el vientre de mi madre, si no ha nacido en mi lugar, si yo no he sido *robado en mi nacimiento*, si mi nacimiento no me ha sido hurtado, «como si el nacer apestase desde hace mucho tiempo a muerte» (*84*, p. 11)? La muerte se deja pensar bajo la categoría del robo. No es lo que creemos poder anticipar como el término de un proceso o de una aventura que llamamos —confiadamente— la vida. La muerte es una forma articulada de nuestra relación con el otro. Yo no muero sino *del* otro: por él, para él, en él. Mi muerte es *representada*, hágase variar esta palabra como se quiera. Y si muero por representación en el «momento extremo de la muerte», esta sustracción representativa no ha trabajado menos la entera estructura de mi existencia desde el origen. Por eso, en el límite, «uno no se suicida solo. / Nadie ha estado nunca solo para nacer. / Nadie está tampoco solo para morir [...] / [...] Y creo que en el momento extremo de la muerte hay siempre algún otro para despojarnos de nuestra propia vida» (*Van Gogh, el suicidado de la sociedad*, p. 67). El tema de la muerte como robo está en el centro de *La muerte y el hombre* (Sobre un dibujo de Rodez, en *84*, n.º 13).

¿Y quién puede ser el ladrón sino ese gran Otro invisible, perseguidor furtivo que en todas partes *me dobla*, es decir, me repite y me sobrepasa, llegando siempre antes que yo allí donde he elegido ir, como «ese cuerpo que me perseguía» (iba tras de mí) «y no que seguía» (me precedía), quién puede ser sino Dios? «¿Y QUÉ HAS HECHO DE MI CUERPO, DIOS?» (*84*, p. 108). Y he aquí la respuesta: desde el agujero negro de mi existencia, Dios me ha «*chapuceado vivo* / durante toda mi existencia / y esto / sólo a causa del hecho / de que soy *yo* / quien era Dios, / verdaderamente Dios, / Yo, un hombre / y no el que a sí se llama espíritu / que no era más que la proyección en las nubes / del cuerpo de un hombre distinto a mí, / el cual / se denominaba el / Demiurgo / Pero la horrorosa historia del Demiurgo / es bien conocida / Es la de ese cuerpo / que *perseguía* (y no que seguía) al mío / y que para pasar primero y nacer / se proyectó a través de mi cuerpo / y / nació / por un reventar de mi cuerpo / del que guardó sobre sí un pedazo / a fin / de hacerse pasar / por mí mismo. / Pero no había nadie más que yo y él, / él / un cuerpo abyecto / al que no querían los espacios, / yo / un cuerpo en trance de hacerse / por consiguiente sin haber llegado todavía al estado de acabamiento / pero que evolucionaba / hacia la pureza integral / como el del que se llama a sí Demiurgo, / el cual, sabiéndose inaceptable / y queriendo aun así vivir a cual-

quier precio / no encontró nada mejor / para *ser* / que nacer al precio de / mi asesinato. / Mi cuerpo se ha rehecho a pesar de todo / contra / y a través de mil asaltos del mar / y del odio / que cada vez lo deterioraban / y me dejaban muerto. / Y es así como a fuerza de morir / he acabado ganando una inmortalidad real. / Y / esta es la historia verdadera / tal como ha pasado realmente / y / no / como si fuera vista en la atmósfera legendaria de los mitos / que escamotean la realidad» (*84*, pp. 108-110).

Dios es, pues, el nombre propio de lo que nos priva de nuestra propia naturaleza, de nuestro propio nacimiento y que, luego, a escondidas, habrá hablado siempre antes que nosotros. Es la diferencia que se insinúa como mi muerte entre yo y yo. Por eso —y este es el concepto del verdadero sucidio según Artaud— tengo que morir a mi muerte para renacer «inmortal» en la víspera de mi nacimiento. Dios no echa mano sólo de tal o cual atributo nuestro innato, sino que se apodera de nuestra innatidad misma, de la propia innatidad de nuestro ser en sí mismo: «Hay imbéciles que se creen seres, seres innatamente. / En cuanto a mí, soy aquel que para ser tiene que azotar su innatidad. / Aquel que innatamente es aquel que tiene que ser un ser, es decir, azotar continuamente esa especie de puerco negativo, ¡oh perros de lo imposible!» (I, p. 9).

¿Por qué viene a ser pensada esta alienación originaria como mancha, obscenidad, «porquería», etc.? ¿Por qué, cuando grita tras la pérdida de su cuerpo, añora Artaud una pureza tanto como un bien, una limpieza tanto como una propiedad? «He estado sometido a suplicio demasiado... / ... / He trabajado demasiado para ser puro y fuerte / ... / He intentado demasiado tener un cuerpo propio-y-limpio» (*84*, p. 135).

Por definición, lo que me ha sido robado es mi bien, mi precio, mi valor. Lo que valgo, mi verdad, me ha sido hurtada por Alguien que ha ocupado mi sitio, en la salida del Orificio, en el nacimiento, Dios. Dios es el falso valor así como el primer precio de lo que nace. Y este falso valor se convierte en el Valor porque ya desde siempre ha *doblado* el verdadero valor que no ha existido jamás, o lo que es igual, no ha existido nunca sino antes de su propio nacimiento. Desde ese momento, el valor originario, el archi-valor que yo habría tenido que retener en mí, o más bien retener como yo mismo, como mi valor y mi ser mismo, aquello que me ha sido robado cada vez que una parte de mí cae lejos de mi cuerpo, es la obra, es el excremento, la escoria, valor anulado por no haber sido retenido y que puede convertirse, como se sabe, en un arma perseguidora, eventual-

mente contra mí mismo. La defecación —«separación cotidiana de las materias fecales, partes preciosas del cuerpo» (Freud)— es, como un nacimiento, como mi nacimiento, el primer robo que a la vez me deprecia[8] y me mancha. Por eso la historia de Dios como genealogía del valor se relata como la historia de la defecación. «Conocéis algo más ultrajantemente fecal / que la historia de Dios...» (*El teatro de la crueldad*, en *84*, p. 121).

Es quizás en razón de su complicidad con el origen de la obra por lo que Artaud llama a Dios también el Demiurgo. Se trata de una metonimia del nombre de Dios, nombre propio del ladrón y nombre metafórico de mí mismo: la metáfora de mí mismo es mi desposesión en el lenguaje. En cualquier caso Dios-Demiurgo no *crea*, no es la vida, es el sujeto de las obras y las maniobras, el ladrón, el engañador, el falsario, el pseudónimo, el usurpador, lo contrario del artista creador, el ser-artesano, el ser del artificio: Satán. Yo soy Dios y Dios es Satán; y así como Satán es la criatura de Dios (... «la historia de Dios / y de su ser: SATÁN...» en *84*, p. 121), Dios es mi criatura, mi doble que se ha introducido en la diferencia que me separa de mi origen, es decir, en la nada que abre mi historia. Lo que se llama la presencia de Dios no es sino el olvido de esa nada, la sustracción de la sustracción, que no es un accidente sino el movimiento mismo de la sustracción: «¿... Satán, / que con sus ubres babosas / nunca nos ha disimulado otra cosa / sino la Nada?» (*ibíd.*).

Así pues, la historia de Dios es la historia de la Obra como excremento. La escato-logía misma. La obra, como el excremento, supone la separación y se produce en ella. Procede, pues, del espíritu separado del cuerpo puro. Es una cosa del espíritu, y volver a encontrar un cuerpo sin mancha es rehacerse un cuerpo sin obra. «Pues hay que ser un espíritu para / cagar, / un cuerpo *puro* no puede / cagar. / Lo que éste caga es la cola de

---

8. Cada vez que se efectúa en el esquema que intentamos restituir aquí, el lenguaje de Artaud se asemeja con mucha precisión, en su sintaxis y en su léxico, al del joven Marx. En el primero de los *Manuscritos del 44*, el trabajo que produce *la obra*, que revaloriza (*Verwertung*), aumenta en razón directa con la de-preciación (*Entwertung*) de su autor. «La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en un estado de economía política como *irrealidad* del trabajador, la objetivación como *pérdida del objeto y esclavitud bajo él*, la apropiación como enajenación, como *extrañación*.» (Trad. J.M. Ripalda). Esta comparación no pertenece al orden del bricolage y las curiosidades históricas. Su necesidad aparecerá más adelante, cuando se plantee la cuestión de la pertenencia a la que llamamos la metafísica de lo propio (o de la alienación).

los espíritus / encarnizados en robarle algo / pues sin cuerpo no se puede existir» (*84*, p. 113). Ya podía leerse en *El pesa-nervios*: «Lo que usted ha tomado por mis obras no eran más que los desechos de mí mismo» (I, p. 91).

Así pues, mi obra, mi huella, el excremento que *me* roba *de* mi bien después de haber sido *yo* robado *a* mi nacimiento, tiene que ser rehusado. Pero rehusarlo no es en este caso rechazarlo, sino que es retenerlo. Para guardarme, para guardar mi cuerpo y mi palabra, me hace falta retener en mí la obra,[9] confundirme con ésta para que entre ésta y yo el Ladrón no tenga ninguna oportunidad, tengo que impedirle que se eche a perder lejos de mí como escritura. Pues «la escritura es enteramente una porquería» (*El pesa-nervios*, I, p. 95). Así, lo que me desposee y me aleja de mí, lo que rompe mi proximidad conmigo mismo, me ensucia: con lo cual me aparto de mi propio ser. Propio es el nombre del sujeto próximo a sí —que es lo que es—, abyecto, el nombre del objeto, de la obra a la deriva. Tengo un nombre propio cuando soy limpio, propio. El niño sólo entra bajo su nombre en la sociedad occidental —en primer lugar en la escuela—, sólo llega a estar verdaderamente bien nombrado cuando es propio, limpio. Oculta bajo su dispersión aparente la unidad de estas significaciones, la unidad de lo propio-limpio como sin-mancha del sujeto absolutamente próximo a sí no se produce antes de la época latina de la filosofía (*proprius* se vincula a *prope*) y, por la misma razón, la determinación metafísica de la locura como mal de alienación no podía empezar a madurar. (No hacemos del fenómeno lingüístico, desde luego, ni una causa ni un síntoma: sencillamente, el concepto de locura no llega a establecerse más que en la época de una metafísica de la subjetividad propia-limpia). Artaud *solicita* esa metafísica, la *sacude* cuando ésta se miente y pone como condición para el fenómeno de lo propio el que uno se aparte limpiamente, propiamente de su propio ser (es la alienación de la alienación); la *requiere* de nuevo, sigue alimentándose de su fondo de valores, pretende ser así más fiel a éstos

9. Es obvio que nos hemos abstenido deliberadamente de todo lo que se suele llamar «referencia biográfica». Si en este momento preciso recordamos que Artaud murió de un cáncer de recto no es para que la excepción que se hace subraye la calidad de la regla, sino porque pensamos que el *status* (por encontrar) de esta observación y de otras parecidas, no debe ser el de la llamada «referencia biográfica». El nuevo *status* —por encontrar— es el de las relaciones entre la existencia y el texto, entre esas dos formas de textualidad y la escritura general en cuyo juego se articulan aquéllas.

que ella misma restaurando absolutamente lo propio en vísperas de cualquier escisión.

Como el excremento, como el bastón fecal, metáfora, se sabe también, del pene.[10] La obra *tendría que* mantenerse de pie. Pero la obra, en tanto excremento, es sólo materia: sin vida, sin fuerza ni forma. Siempre cae y se hunde enseguida fuera de mí. Por esa razón la obra —poética o de otro tipo— no me pondrá nunca de pie. Nunca será en ella donde me eregiré. La salvación, el *status,* el estar en pie, sólo serán posibles, pues, en un arte sin obra. Como la obra es siempre obra de muerte, el arte sin obra, el baile o el teatro de la crueldad, será el arte de la vida misma. «He dicho crueldad como podía haber dicho vida» (IV, p. 137).

Levantado contra Dios, crispado contra la obra, Artaud no renuncia a la salvación. Todo lo contrario. La soteriología será la escatología del cuerpo propio. «Es el *estado* de mi / cuerpo el que hará / el Juicio Final» (en *84,* p. 131). Cuerpo-propio-de-pie-sin-desecho. El mal, la mancha, es lo *crítico* o lo *clínico*: convertirse, dentro de su palabra y de su cuerpo, en una obra, objeto entregado, puesto que tendido, a la furtiva diligencia del comentario. Pues lo único que por definición no se presta al comentario es la vida del cuerpo, la carne viva que el teatro mantiene en su integridad contra el mal y la muerte. La enfermedad es la imposibilidad de estar de pie en el baile y en el teatro. «Existen la peste, / el cólera, / la viruela negra / sólo porque el baile / y por consiguiente el teatro / no han empezado todavía a existir» (en *84,* p. 127).

¿Tradición de poetas locos? Hölderlin: «Pero a nosotros, poetas, corresponde / estar de pie con la cabeza desnuda bajo las tormentas / de Dios, y aferrar con nuestras manos / el rayo eterno, y brindar al pueblo / con nuestro Canto el don celestial» (*Como en un día de fiesta*). Nietzsche: «... ¿Hace falta que diga que es necesario también saber hacerlo [bailar] con la pluma?» (*Crepúsculo de los ídolos*).[11] O también: «Sólo los pensamientos

---

10. Artaud escribe en el *Préambule* a las *Oeuvres complètes*: «El bastón de las "Nuevas Revelaciones del Ser" ha caído en el bolsillo negro, y también la pequeña espada. Está preparado otro bastón que deberá acompañar mis obras completas, en una batalla cuerpo a cuerpo no con mis ideas sino con los monos que no dejan de enhorquillarlas de arriba abajo de mi consciencia, de mi organismo cariado por ellos... Mi bastón será ese libro exagerado invocado por antiguas razas hoy en día muertas y tachonadas en mis fibras, como hijas excoriadas» (pp. 12 y 13).

11. ... «Captar el rayo paterno, él mismo, en mis propias manos...» «Saber

que se os ocurran caminando valen la pena» (*ibíd.*). Cabría, pues, verse tentado, en este punto como en otros muchos, por envolver a estos tres poetas locos, en compañía de algunos otros, en el impulso de un mismo comentario y la continuidad de una única genealogía.[12] Otros mil textos sobre el estar de pie y el baile podrían, en efecto, alentar una idea como ésa. Pero, ¿no le faltaría entonces a ésta la decisión esencial de Artaud? El estar de pie y el baile, de Hölderlin a Nietzsche, siguen siendo quizás metafóricos. En cualquier caso la erección no debe desviarse a la obra, delegarse al poema, expatriarse a la soberanía de la palabra o de la escritura, al estar-de-pie en el pie de la letra o en el extremo de la pluma. El estar-de-pie de la obra es, más precisamente todavía, el imperio de la letra sobre el aliento. Ciertamente Nietzsche había denunciado la estructura gramatical en la base de una metafísica por demoler, pero ¿se había preguntado alguna vez por el origen de la relación entre la seguridad gramatical, que él reconoció, y el estar-de-pie de la letra? Heidegger la indica en una breve sugerencia de la *Introducción a la metafísica*: «Los griegos consideraban el lenguaje, en cierto amplio sentido, ópticamente, es decir, a partir de lo escrito. En la escritura lo dicho alcanza a tener posición fija. El lenguaje es; o sea, se mantiene de pie en la imagen escrita de la palabra, en los signos de la escritura, en las letras, *grámmata*. Por eso la gramática presenta el lenguaje que es. En cambio éste se pierde en lo insustancial por el flujo

---

bailar con la pluma»... «El bastón... la pequeña espada... otro bastón... Mi bastón será ese libro exagerado...» Y en *Las Nuevas Revelaciones del Ser*: «Porque el 3 de junio de 1937 aparecieron las cinco serpientes que estaban ya en la espada, cuya fuerza de decisión está representada por un bastón. ¿Qué quiere decir esto? Esto quiere decir que yo que hablo tengo una Espada y un Bastón» (p. 18). Incluyamos aquí este texto de Genet: «Todos los rateros comprenderán la dignidad con que fui adornado cuando tuve en la mano la ganzúa, la "pluma". De su peso, de su materia, de su calibre, en fin, de su función emanaba una autoridad que me hizo hombre. Desde siempre, tenía necesidad de esta verga de acero para liberarme completamente de mis fangosas disposiciones, de mis humildes actitudes y para alcanzar la clara simplicidad de la virilidad» (*Miracle de la rose, Oeuvres complètes*, II, p. 205).

12. Reconozcámoslo: Artaud es el primero en querer reunir en un árbol martirológico la vasta familia de los locos geniales. Así lo ha hecho en *Van Gogh, el suicidado de la sociedad* (1947), uno de los escasos textos en que se nombra a Nietzsche, junto a otros «suicidados» (Baudelaire, Poe, Nerval, Nietzsche, Kierkegaard, Hölderlin, Coleridge, cf. p. 15). Artaud escribe más adelante (p. 65): «No, Sócrates no tenía esa mirada, quizás solamente el desgraciado Nietzsche tuvo antes que él (Van Gogh) esa mirada para desnudar el alma, para librar el cuerpo del alma, para poner al desnudo el cuerpo del hombre, al margen de los subterfugios del espíritu».

del habla. De tal modo, la teoría del lenguaje ha sido interpretada hasta nuestros días gramaticalmente» (trad. esp. —modificada— E. Estiú, p. 101). Esto no contradice sino que paradójicamente confirma el menosprecio de la letra que, en el *Fedro* por ejemplo, salva la escritura metafórica como inscripción primera de la verdad en el alma; la salva y en primer lugar se refiere a ella como a la más firme seguridad, y en el sentido propio de la escritura (276 a).

Esa es la metáfora que pretende destruir Artaud. Es con el estar-de-pie como erección metafórica en la obra escrita con lo que quiere acabar.[13] Esta alienación en la metáfora de la obra escrita es el fenómeno de la superstición. Y «hay que acabar con esa superstición de los textos y de la poesía escrita» (*El teatro y su doble*, V, pp. 93 y 94). La superstición es, pues, la esencia de nuestra relación con Dios, de nuestra persecución por el gran furtivo. También la soteriología pasa por la destrucción de la obra y de Dios. La muerte de Dios[14] asegurará nuestra salvación porque sólo ella puede despertar lo Divino. El nombre del hombre —ser escato-teológico, ser capaz de dejarse manchar por la obra y de dejarse constituir por su relación con el Dios ladrón— designa la corrupción histórica de lo Divino innombrable. «Y esta facultad es humana exclusivamente. Diría incluso que es esta infección de lo humano lo que nos estropea ideas que habrían debido mantenerse divinas; pues lejos de creer que lo sobrenatural, lo divino, han sido inventados por el

---

13. «Y ya os lo he dicho: nada de obras, ni de lengua, ni de habla, ni de espíritu, nada. / Nada sino un hermoso Pesa-Nervios. / Una especie de estar incomprensible y completamente erguido en medio de todo en el espíritu» (*El pesa-nervios*, I, p. 96).

14. «Pues incluso el infinito ha muerto, / infinito es el nombre de un muerto» (*84*, p. 118). Lo cual quiere decir que Dios no ha muerto en un momento dado de la historia sino que Dios está Muerto porque es el nombre de la Muerte misma, el nombre de la muerte en mí y de lo que, al *robarme en mi nacimiento, ha encentado mi vida*. Como Dios-Muerte es la diferencia en la vida, jamás ha acabado de morir, es decir, de vivir. «Pues incluso el infinito es muerte / infinito es el nombre de un muerto / que no está muerto» (*ibíd.*). Sólo la vida sin diferencia, la vida sin muerte podrá más que la muerte y que Dios. Pero eso será en tanto se niegue como vida en la muerte, y en tanto se convierte en Dios mismo. Así pues, Dios es la Muerte: la Vida infinita, sin diferencia, tal como se le ha atribuido a Dios por la ontología o la metafísica clásica (con la excepción ambigua y notable de Hegel) a la que sigue perteneciendo Artaud. Pero como la muerte es el nombre de la diferencia en la vida, de la finitud como esencia de la vida, la infinitud de Dios, como Vida y Presencia, es el otro nombre de la finitud. Pero el otro nombre de la misma cosa *no quiere decir* la misma cosa que el primer nombre, no es *sinónimo* suyo, y *en eso está toda la historia*.

hombre, pienso que es la intervención milenaria del hombre lo que ha acabado por corrompernos lo divino» (*ibíd.*, p. 13). Dios es, pues, un pecado contra lo divino. La esencia de la culpabilidad es escato-teológica. El pensamiento al que la esencia escato-teológica del hombre se le muestra como tal no puede ser simplemente una antropología ni un humanismo metafísicos. Este pensamiento apunta más allá del hombre, más allá de la metafísica del teatro occidental cuyas «preocupaciones [...] apestan a hombre increíblemente, a hombre provisional y material, diría incluso a *hombre-carroña*» (IV, p. 51. Cf. también III, p. 129, donde una carta llena de injurias a la Comedia Francesa denuncia en términos expresos la vocación escatológica de su concepto y sus operaciones).

En virtud de este rechazo de la estancia metafórica en la obra y a pesar de parecidos sorprendentes (aquí a pesar de ese pasar más allá del hombre y de Dios), Artaud no es hijo de Nietzsche. Todavía menos de Hölderlin. Al matar la metáfora (estar-de-pie-fuera-de-sí-en-la-obra-robada), el teatro de la crueldad nos lanzará hacia «una nueva idea del *Peligro*» (carta a Marcel Dalio, V, p. 95). La aventura del Poema es la última angustia a vencer antes de la aventura del teatro.[15] Antes de serlo en su propia posición.

¿Cómo me salvará el teatro de la crueldad, cómo me devolverá la institución de mi carne misma? ¿Cómo le impedirá a mi vida caer fuera de mí? ¿Cómo me evitará «el haber vivido / como el "Demiurgo" / con / un cuerpo robado con fractura» (en *84*, p. 113)?

Ante todo resumiendo el órgano. La destrucción del teatro clásico —y de la metafísica que pone en escena— tiene como

---

15. Por eso la poesía en tanto tal sigue siendo a los ojos de Artaud un arte abstracto, ya se trate de palabra o de escritura poéticas. Únicamente el teatro es arte total en el que se produce, además de la poesía, la música y el baile, la resurrección del cuerpo mismo. De manera que es el pensamiento en su nervio central lo que se nos escapa cuando vemos en él *en primer lugar* un poeta. Salvo, evidentemente, que se haga de la poesía un género ilimitado, es decir, el teatro con su espacio real. ¿Hasta dónde se puede seguir a M. Blanchot cuando escribe: «Artaud nos ha dejado un documento mayor, que no es otra cosa que un Arte poético. Reconozco que habla ahí del teatro, pero lo que está en cuestión es una exigencia de la poesía tal que no puede cumplirse sino rechazando los géneros limitados y afirmando un lenguaje más original... no se trata ya entonces del espacio real que nos presenta la escena, sino de *otro* espacio...»? ¿Hasta qué punto se tiene derecho a añadir entre corchetes «de la poesía» cuando se cita una frase de Artaud que define «la más alta idea del teatro»? (cf. *La cruel razón poética*, p. 69).

primer gesto la reducción del órgano. La escena occidental clásica define un teatro del órgano, teatro de palabras, en consecuencia de interpretación, de registro y de traducción, de derivación a partir de un texto preestablecido, de una tabla escrita por un Dios-Autor y único detentador de la primera palabra. De un señor que guarda la palabra robada y que se la presta sólo a sus esclavos, a sus directores escénicos y a sus actores. «Así, si el autor es el que dispone del lenguaje de la palabra, y si el director es su esclavo, entonces lo que hay aquí es sólo un problema verbal. Hay una confusión en los términos, que procede de que, para nosotros, y según el sentido que se le atribuye generalmente a este término de director, éste es sólo un artesano, un adaptador, una especie de traductor dedicado eternamente a hacer pasar una obra dramática de un lenguaje a otro; y esa confusión sólo será posible, y el director sólo se verá obligado a eclipsarse ante el autor, en la medida en que se siga considerando que el lenguaje de palabras es superior a los demás lenguajes, y que el teatro no admite ningún otro diferente de aquél» (*El teatro y su doble*, IV, p. 143).[16] Las diferencias

16. Extraña semejanza de nuevo entre Artaud y Nietzsche. El elogio de los misterios de Eleusis (IV, p. 63) y un cierto menosprecio de lo latino (p. 49) volverán a confirmarlo. Sin embargo, en esa semejanza se oculta una diferencia, decíamos más arriba lapidariamente, y es este el momento de precisarlo. En el *Nacimiento de la tragedia*, en el momento en que (par. 19) designa la «cultura socrática» en su «contenido más interno» y bajo su nombre más «agudo» como «la cultura de la ópera», se interroga Nietzsche por el nacimiento del recitativo y del *stilo rappresentativo*. Ese nacimiento sólo puede remitirnos a instintos contranatura y extraños a toda estética, apolínea o dionisíaca. El recitativo, el sometimiento de la música al libreto, responde finalmente al miedo y a la necesidad de seguridad, a la «nostalgia de la vida idílica», a «la creencia en la existencia prehistórica del hombre artista y bueno». «El recitativo pasaba por ser el lenguaje reencontrado de ese hombre de los orígenes»... La ópera era un «medio de consolación contra el pesimismo» en una situación de «inseguridad siniestra». Helo aquí, como en *El teatro y su doble*, el lugar del texto reconocido como el del dominio usurpado y como la propia —no metafórica— práctica de la esclavitud. La disposición del texto es el dominio. «La ópera es el producto del hombre teórico, del crítico novicio, no del artista: uno de los hechos más extraños en la historia de todas las artes. Era una exigencia de oyentes completamente ajenos a la música la de comprender ante todo la Palabra; de tal modo que un renacimiento del arte musical habría dependido solamente del descubrimiento de algún tipo de canto en el que el Texto habría dominado al Contrapunto como el Señor al Esclavo.» Y en otros lugares, a propósito de la costumbre «de disfrutar separadamente del texto —en la lectura» (*El drama musical griego*, en *El nacimiento de la tragedia*), a propósito de las relaciones entre el grito y el concepto (*La concepción dionisiaca del mundo, ibíd.*) a propósito de las relaciones entre «el simbolismo del gesto» y el «tono del sujeto hablante», a propósito de la relación «jeroglífica» entre el texto de un poema y la música, a propósito de la ilustración musical del

de las que vive la metafísica del teatro occidental (autor-texto/director-actores), su diferenciación y sus relevos transforman a los «esclavos» en comentadores, es decir, en órganos. En este caso órganos de registro. Pero «Hay que creer en un sentido de la vida renovado por el teatro, y en el que el hombre se hace impávidamente el *amo de lo que todavía no existe* [el subrayado es nuestro], y lo hace nacer. Y todo lo que no ha nacido puede nacer todavía con tal que no nos contentemos con seguir siendo simples órganos de registro» (*El teatro y la cultura*, IV, p. 18).

Pero antes de corromper la metafísica del teatro, lo que llamaremos la diferenciación orgánica había hecho furor en el cuerpo. La *organización* es la articulación, el ensamblaje de las funciones o de los miembros (*arthron, artus*), el trabajo y el juego de su diferenciación. Ésta constituye a la vez el membrado y el desmembramiento de mi (cuerpo) propio. Artaud teme el cuerpo articulado como teme el lenguaje articulado, el miembro tanto como la palabra, en un único y mismo trazo, por una

---

poema y del proyecto de «prestar un lenguaje inteligible a la música» («Es el mundo puesto al revés. Es como si el hijo quisiese engendrar al padre», fragmento sobre *la música y el lenguaje, ibíd.*), numerosas fórmulas anuncian a Artaud. Pero aquí, como en otros lugares la danza, es la música lo que Nietzsche quiere liberar del texto y de la recitación. Liberación sin duda abstracta a los ojos de Artaud. Únicamente el teatro, arte total que abarca y utiliza la música y la danza entre otras formas de lenguaje, puede llevar a cabo esa realización. Si, igual que Nietzsche, con frecuencia prescribe la danza, hay que notar que Artaud no la abstrae jamás del teatro. Incluso si se la tomase al pie de la letra, y no, como decíamos más arriba, en un sentido analógico, la danza no constituiría todo el teatro. Artaud no diría quizás como Nietzsche: «Sólo puedo creer en un Dios que supiera bailar». No sólo porque, como sabía Nietzsche, Dios no sabría bailar, sino porque la simple danza es un teatro empobrecido. Esta precisión era tanto más necesaria porque Zaratustra condena también a los poetas y la obra poética como alienación del cuerpo en la metáfora. *De los poetas* empieza así: «—Desde que conozco mejor el cuerpo —dijo Zaratustra a uno de sus discípulos— el espíritu no es ya para mí más que un modo de expresarse; y todo lo "imperecedero" es también sólo un símbolo. —Esto ya te lo he oído decir otra vez —respondió el discípulo—; y entonces añadiste: "mas los poetas mienten demasiado" ¿Por qué dijiste que los poetas mienten demasiado? [...] —con gusto representan el papel de conciliadores: ¡mas para mí no pasan de ser mediadores y enredadores, y mitad de esto, mitad de aquello, y gente sucia! Ay, yo lancé ciertamente mi red en sus mares y quise pescar buenos peces; pero siempre saqué la cabeza de un buen dios» (trad. A. Sánchez Pascual). Nietzsche despreciaba también el espectáculo («El espíritu del poeta tiene necesidad de espectadores, aunque sean búfalos») y se sabe que para Artaud la visibilidad del teatro tenía que dejar de ser un objeto de espectáculo. No se trata, en esta confrontación, de preguntarse quién, si Nietzsche o Artaud, ha ido más lejos en la destrucción. A esta cuestión, que es una cuestión necia, damos la impresión, quizás, de contestar que Artaud. En otra perspectiva, podríamos, con la misma legitimidad, sostener lo contrario.

única y misma razón. Pues la articulación es la estructura de mi cuerpo y la estructura es siempre estructura de expropiación. La división del cuerpo en órganos, la diferencia interior de la carne da lugar a la falta por la que el cuerpo se ausenta de sí mismo, haciéndose pasar así, tomándose por el espíritu. Pero «no hay espíritu, nada más que diferenciaciones de cuerpos» (3-1947). El cuerpo que «siempre busca concentrarse»,[17] se escapa de sí mismo a través de lo que le permite funcionar y expresarse, escuchándose, como se dice de los enfermos, y así desviándose de sí mismo. «El cuerpo es el cuerpo, / se mantiene solo / y no necesita órganos, / el cuerpo no es jamás un organismo, / los organismos son los enemigos del cuerpo, / las cosas que se le hacen ocurren por sí solas sin el concurso de ningún órgano, / todo órgano es un parásito, / cubre una función parasitaria / destinada a hacer vivir a un ser que no debería existir» (*84*, p. 101). El órgano acoge, pues, la diferencia de lo extraño en mi cuerpo, es siempre el órgano de mi pérdida y esto es una verdad tan originaria que ni el corazón, órgano central de la vida, ni el sexo, órgano primero de la vida, podrían escapar a ello: «De tal manera que no hay de hecho nada más innoblemente inútil y superfluo como el órgano llamado corazón / que es el medio más sucio que hayan podido inventar los seres para bombear la vida en mí. / Los movimientos del corazón no son otra cosa que una maniobra a la que sin cesar se entrega el ser sobre mí para arrebatarme lo que sin cesar yo le niego...» (en *84*, p. 103). Más adelante: «Un hombre verdadero no tiene sexo» (p. 112).[18] El hombre verdadero no tiene sexo pues debe ser su sexo. Desde el momento en que el sexo se hace órgano, se me hace extraño, me abandona en cuanto que adquiere así la autonomía arrogante de un objeto hinchado y lleno de sí. Esta hinchazón del sexo convertido en objeto separado es una especie de castración. «Dice que me ve muy preocupado por el sexo. Pero es por el sexo tenso e inflado como un objeto» (*El arte y la muerte*, I, p. 145).

El órgano, lugar de la pérdida porque su centro tiene siempre forma de orificio. El órgano funciona siempre como desembocadura. La reconstitución y la re-institución de mi carne se

---

17. En *Centre-Noeuds*, Rodez, abril 1946. Publicado en *Juin*, n.º 18.

18. Veintidós años antes, en *El ombligo de los limbos*: «No sufro porque el Espíritu no esté en la vida ni porque la vida no esté en el Espíritu, por lo que sufro es por el Espíritu-órgano, por el "Espíritu-traducción", o por el Espíritu-intimidación-de-las-cosas para hacerlas entrar en el Espíritu» (I, p. 48).

atendrán, pues, al cierre del cuerpo sobre sí y a la reducción de la estructura orgánica; «Yo estaba vivo / y estaba *allí* desde *siempre.* / ¿Comía? / No, / pero cuando tenía hambre retrocedía con mi cuerpo y no me comía a mí mismo / pero todo eso se ha descompuesto, / tenía lugar una extraña operación... / ¿Dormía? / No, yo no dormía, / hay que ser casto para saber no comer. / Abrir la boca es entregarse a las miasmas. / ¡De manera que nada de boca! / nada de boca, / ni de lengua, / ni de dientes, / ni de laringe, / ni de esófago, / ni de vientre, / ni de ano. / Yo reconstruiré al hombre que soy» (nov. 47, en *84,* p. 102). Más adelante: «(No se trata especialmente del sexo o del ano / que por otra parte deben ser cortados y liquidados, ...)» (*84,* p. 125). La reconstitución del cuerpo debe ser autárquica, no debe hacerse ayudar; y el cuerpo debe ser rehecho de una sola pieza. «Soy / yo / quien / me / habré / rehecho / a mí mismo / enteramente / ... por mí / que soy un cuerpo / y que no tengo en mí regiones» (3-1947).

La danza de la crueldad ritma esa reconstrucción y una vez más se trata del *lugar por encontrar*: «La realidad no está construida todavía porque los órganos verdaderos del cuerpo humano no están todavía compuestos y situados. / El teatro de la crueldad se ha creado para acabar ese emplazamiento y para acometer por medio de una nueva danza del cuerpo del hombre una desbandada de ese mundo de microbios que no es sino una nada coagulada. / El teatro de la crueldad quiere hacer bailar párpados en pareja con codos, rótulas, fémures, y dedos del pie, y hacer que se vea» (*84,* p. 101).

Así pues, el teatro no podía ser un género entre otros para Artaud, actor antes de ser escritor, poeta o incluso hombre de teatro; actor al menos tanto como autor, y no sólo porque ha realizado muchas representaciones, no habiendo escrito más que una sola obra y habiéndose manifestado por un «teatro abortado»; sino porque la teatralidad requiere la totalidad de la existencia y no tolera ya la instancia interpretativa ni la distinción entre autor y actor. La primera urgencia de un teatro in-orgánico es la emancipación con respecto al texto. La protesta contra la letra había sido desde siempre la primera preocupación de Artaud, aunque su sistematización rigurosa sólo se encuentra en *El teatro y su doble.* Protesta contra la letra muerta que se ausenta lejos del aliento y de la carne. Al principio Artaud había soñado con una grafía que no partiese en absoluto a la deriva, en una inscripción no separada: encarna-

ción de la letra y tatuaje sangrante. «Tras esa carta [de Jean Paulhan, 1923] estuve trabajando todavía durante un mes en escribir un poema verbalmente, y no gramaticalmente, logrado. Después renuncié a ello. Para mí el asunto no era saber qué llegaría a insinuarse en el marco del lenguaje escrito, / sino en la trama de mi alma en vida. / Mediante algunas palabras metidas a cuchillo en la encarnación que perdura, / en una encarnación que muera realmente bajo la bovedilla del islote de llama de una linterna de cadalso...» (I, p. 9).[19]

Pero el tatuaje paraliza el gesto y mata la voz que pertenece también a la carne. Reprime el grito y la posibilidad de una voz todavía no-organizada. Y más tarde, cuando proyecta sustraer el teatro al texto, al apuntador y a la omnipotencia del logos primero, Artaud no entregará sencillamente la escena al mutismo. Sólo querrá volver a situar en ella, subordinar a ella una palabra que, hasta este momento, enorme, invasora, omnipresente y llena de sí, palabra soplada, había pesado desmesuradamente en la escena teatral. Ahora será necesario que, sin que desaparezca, se mantenga en su sitio, y para eso será necesario que se modifique en su función misma; que no sea ya un lenguaje de palabras, de términos «en un sentido definido» (*El teatro y su doble*, I, p. 142 y *passim*), de conceptos que determinen el pensamiento y la vida. Es en el silencio de las palabras-definiciones como «mejor podríamos escuchar la vida» (*ibíd.*). Habrá que despertar, pues, la onomatopeya, el gesto que duerme en toda palabra clásica; la sonoridad, la entonación, la intensidad. Y la sintaxis que regula el encadenamiento de las palabras-gestos no será ya una gramática de la predicación, una lógica del «espíritu claro» o de la consciencia cognoscitiva. «Cuando digo que no representaré piezas escritas, quiero decir que no representaré piezas basadas en la escritura y la palabra... y que incluso la parte hablada y escrita lo será en un sentido nuevo» (p. 133). «No se trata de suprimir la palabra articulada, sino de darle a las palabras aproximadamente la importancia que tienen en los sueños» (p. 112).[20]

---

19. Zaratustra: *Del leer y el escribir*: «De todo lo escrito yo amo sólo *aquello* que alguien escribe con su sangre. Escribe tú con sangre: y te darás cuenta de que la sangre es espíritu. / No es cosa fácil el comprender la sangre ajena: yo odio a los ociosos que leen. / Quien conoce al lector no hace ya nada por el lector. Un siglo de lectores todavía — y hasta el espíritu olerá mal».

20. ¿Por qué no jugar al juego serio de las citas próximas? Posteriormente se ha escrito: «No cambia nada las cosas el que el sueño disponga de la palabra, a la vista de que ésta no es más que un elemento de la puesta en escena, igual que

Extraño a la danza, inmóvil y monumental como una definición, materializado, es decir, perteneciente al «espíritu claro», el tatuaje es, pues, todavía demasiado silencioso. Silencio de una letra liberada, que habla por sí sola, y que adquiere más importancia que la que tiene la palabra en el sueño. El tatuaje es un depósito, una obra, y es la obra lo que hay que destruir, ahora lo sabemos. Y a fortiori la obra maestra: hay que «acabar con las obras maestras» (título de uno de los textos más importantes de *El teatro y su doble*, I, p. 89). De nuevo aquí, invertir el poder de la obra literal no es borrar la letra, sino subordinarla simplemente a la instancia de lo ilegible o al menos de lo analfabético. «Es para analfabetos para quien escribo.»[21] Se puede ver en ciertas civilizaciones no occidentales, aquellas que fascinaban a Artaud precisamente: el analfabetismo puede acomodarse muy bien con la cultura más profunda y más viva. Así pues, las huellas inscritas en el cuerpo no serán incisiones gráficas sino las heridas recibidas en la destrucción de Occidente, de su metafísica y de su teatro, los estigmas de esta implacable guerra. Pues el teatro de la crueldad no es un nuevo teatro destinado a acompañar a alguna nueva novela que simplemente modifique desde dentro una tradición a la que no se conmueve. Artaud no emprende ni una renovación, ni una crítica, ni una puesta en cuestión del teatro clásico: pretende destruir efectivamente, activamente y no teóricamente, la civilización occidental, sus religiones, el conjunto de la filosofía que proporciona sus bases y su decorado al teatro tradicional bajo sus formas aparentemente más renovadoras.

El estigma y no el tatuaje: así, en la exposición de lo que habría tenido que ser el primer espectáculo del teatro de la crueldad (*La conquista de México*), que encarna la «cuestión de la colonización», y que habría «hecho revivir de manera brutal, implacable, sangrante, la siempre vivaz fatuidad de Europa» (*El teatro y su doble*, IV, p. 152), el estigma sustituye al texto: «De este choque del desorden moral y de la anarquía católica con el orden pagano, se pueden hacer surgir inauditas confla-

---

los otros». J. Lacan, *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*, en *Écrits*, p. 511.

21. «Por debajo de la gramática está el pensamiento, que es un oprobio mucho más difícil de vencer, una virgen mucho más áspera, mucho más dura de sobrepasar cuando se la toma por un hecho innato. / Pues el pensamiento es una matrona que no siempre ha existido. / Pero ¡que las palabras infladas de mi vida se inflen después ellas solas en el b a ba de lo escrito! Es para los analfabetos para quienes escribo» (I, pp. 10 y 11).

graciones de fuerzas y de imágenes, sembradas aquí y allá de diálogos brutales. Y esto a través de luchas de hombre a hombre que llevan consigo, como estigmas, las ideas más opuestas» (*ibíd.*).

El trabajo de subversión al que de esta manera había sometido Artaud desde siempre al imperialismo de la letra tenía el sentido negativo de una *revuelta* en la medida en que se producía en el ámbito de la literatura como tal. Eso eran las primeras obras, que giraban en torno a las cartas a J. Rivière. La afirmación *revolucionaria*,[22] que alcanzará una notable expresión teórica en *El teatro y su doble*, había asomado sin embargo en el *Teatro Alfred Jarry* (1926-1930). Se prescribía ya ahí un descenso hasta una profundidad de la manifestación de las fuerzas donde la distinción de los órganos del teatro (autor-texto/director-actor-público) no fuese posible todavía. Pero ese sistema de relevos orgánicos, esa *diferancia*, no ha sido posible nunca a no ser distribuyéndose alrededor de un objeto, libro o libreto. La profundidad que se busca es, pues, la de lo ilegible: «Todo lo que forma parte de la ilegibilidad... queremos... verlo triunfar en una escena...» (II, p. 23). En la ilegibilidad teatral, en la noche que precede al libro, el signo no está separado todavía de la fuerza.[23] Este no es todavía completamente un signo, en el sentido en que lo entendemos nosotros, pero no es

---

22. Revolucionario en el sentido pleno, y en particular en el sentido político. Todo *El teatro y su doble* podría leerse —no podemos hacerlo aquí— como un manifiesto político, por lo demás muy ambiguo. Al renunciar a la acción política inmediata, a la guerrilla, a lo que habría sido un despilfarro de fuerzas en la economía de su intención política, lo que pretendía Artaud era preparar un teatro irrealizable sin la ruina de las estructuras políticas de nuestra sociedad. «Querido amigo, no he dicho que quisiera actuar directamente sobre la época; he dicho que el teatro que quería hacer suponía, para que fuera posible, para que fuera admitido por la época, otra forma de civilización» (mayo 33, IV, p. 140). La revolución política tiene primero que arrancarle el poder a la letra y al mundo de las letras (cf. por ejemplo el Post-scriptum al *Manifiesto para un teatro abortado*: en nombre de la revolución teatral contra las *letras*, Artaud, enfocando en este caso a los Surrealistas, «revolucionarios en el papel de estiércol», «de rodillas ante el Comunismo», expresa su desprecio por la «revolución de los perezosos», por la revolución como «simple transmisión de poderes». «Hay que colocar bombas en algún sitio, sí, pero en la base de la mayor parte de los hábitos del pensamiento actual, europeo o no. Los Señores Surrealistas están afectados por esos hábitos mucho más que yo.» «La Revolución más urgente» sería «una especie de regresión en el tiempo»... hacia «la mentalidad o incluso simplemente los hábitos de vida de la Edad Media» (II, p. 25).

23. «La verdadera cultura actúa mediante su exaltación y su fuerza, y el ideal europeo del arte pretende arrojar al espíritu a una actitud separada de la fuerza y que asiste a su exaltación» (IV, p. 15).

ya una *cosa*, eso que sólo pensamos en su oposición al signo. Éste no tiene ninguna posibilidad de convertirse, en tanto tal, en texto escrito o palabra articulada; ninguna posibilidad de elevarse y de inflarse por encima de la *enérgeia* para revestir, de acuerdo con la distinción humboldtiana, la impasibilidad triste y objetiva del *ergon*. Pero Europa vive sobre el ideal de esta separación entre la fuerza y el sentido como texto, en el momento mismo en que, como sugeríamos más arriba, creyendo elevar el espíritu por encima de la letra, sigue prefiriendo la escritura metafórica. Esta derivación de la fuerza en el signo divide el acto teatral, desvía al actor lejos de la responsabilidad del sentido, hace de él un intérprete que se deja insuflar su vida y soplar sus palabras, recibiendo su papel como una orden, sometiéndose como una bestia al placer de la docilidad. No es entonces más que, como el público en sus butacas, un consumidor, un esteta, un «disfrutador» (cf. IV, p. 15). La escena entonces ya no es cruel, ya no es la escena, sino algo así como un adorno, la ilustración lujosa del libro. En el mejor de los casos, otro género literario. «El diálogo —cosa escrita y hablada— no pertenece específicamente a la escena, pertenece al libro; y la prueba está en que en los manuales de historia literaria se le reserva un lugar al teatro considerado como una rama accesoria de la historia del lenguaje articulado» (p. 45. Cf. también pp. 89, 93, 94, 106, 117, 315, etc.).

Dejarse de esta manera soplar la palabra es, como el escribir mismo, el archi-fenómeno de la *reserva*: abandono de sí a lo furtivo, discreción, separación, y al mismo tiempo acumulación, capitalización, un poner a resguardo también en la decisión delegada o diferida. Dejar la palabra a lo furtivo es afirmarse en la diferancia, es decir, en la economía. El teatro del apuntador construye, pues, el sistema del miedo y mantiene a éste a distancia mediante la sabia maquinaria de sus mediaciones sustancializadas. Ahora bien, es sabido, igual que Nietzsche, pero a través del teatro, Artaud quiere devolvernos al Peligro como al Devenir. «El teatro está en decadencia porque ha roto... con el peligro» (IV, p. 51), con «el Devenir» (p. 84)... «En una palabra, parece que la más alta idea de teatro que hay es la que nos reconcilia filosóficamente con el Devenir» (p. 130).

Rehusarse a la obra, y dejarse robar su palabra, su cuerpo y su nacimiento por el dios furtivo, es pues realmente resguardarse frente al teatro del miedo que multiplica las diferencias entre yo y yo. Restaurada en su absoluta y terrible proximidad, la escena de la crueldad me devolvería así a la inmediata au-

tarquía de mi nacimiento, de mi cuerpo y de mi palabra. ¿Dónde ha definido Artaud la escena de la crueldad mejor que en *Aquí-Yace*, al margen de toda referencia aparente al teatro: «Yo, Antonin Artaud, soy mi hijo, / mi padre, mi madre, / y yo»...?

Pero el teatro, descolonizado de esa manera, ¿no sucumbirá bajo su propia crueldad? ¿Podrá resistir a su propio peligro? Liberado de la dicción, sustraído a la dictadura del texto, ¿no quedaría el ateísmo teatral entregado a la anarquía improvisadora y a la inspiración caprichosa del actor? ¿No se está preparando así otro sometimiento? ¿Otra sustracción del lenguaje hacia lo arbitrario y la irresponsabilidad? Para precaverse de este peligro que amenaza intestinamente al peligro mismo Artaud, en un extraño movimiento, da forma al lenguaje de la crueldad en una nueva escritura: la más rigurosa, la más imperiosa, la más regulada, la más matemática, la más formal. Aparente incoherencia que sugiere una objeción apresurada. En realidad, la voluntad de resguardar la palabra resguardándose en ella rige con su lógica todopoderosa e infalible una inversión que vamos a tener que seguir aquí.

A J. Paulhan: «No creo que, una vez que haya leído mi Manifiesto, pueda usted perseverar en su objeción, o entonces es que usted no lo habrá leído o lo habrá leído mal. Mis espectáculos no tendrán nada que ver con las improvisaciones de Copeau. Por fuertemente que se sumerjan en lo concreto, en lo exterior, y tomen tierra en la naturaleza abierta y no en las cámaras cerradas del cerebro, no por eso quedan entregados al capricho de la inspiración inculta e irreflexiva del actor; sobre todo del actor moderno que, una vez que se sale del texto, se hunde y ya no sabe nada. Me guardaré de entregar a ese azar la suerte de mis espectáculos y del teatro. Desde luego» (sept. 32, IV, p. 131). «Me entrego a la fiebre de los sueños, pero es para sacar de ellos nuevas leyes. Estoy a la búsqueda de la multiplicación, la finura, la visión intelectual en el delirio, no el vaticinio azaroso» (*Manifiesto en lenguaje claro*, I, p. 239).

Así, si hay que renunciar «a la superstición teatral del texto y a la dictadura del escritor» (p. 148), es porque éstas sólo han podido imponerse gracias a un cierto modelo de palabra y de escritura: palabra representativa de un pensamiento claro y dispuesto, escritura (alfabética o en todo caso fonética) representativa de una palabra representativa. El teatro clásico, teatro de espectáculo, era la representación de todas esas represen-

taciones. Pero esta diferencia, estas demoras, estos relevos representativos distienden y liberan el juego del significante, multiplicando así los lugares y los momentos de la sustracción. Para que el teatro no quede ni sometido a esta estructura de lenguaje ni abandonado a la espontaneidad de la inspiración furtiva, habrá que regularlo de acuerdo con la necesidad de otro lenguaje y de otra escritura. Fuera de Europa, en el teatro balinés, en las viejas cosmogonías mexicana, hindú, iraní, egipcia, etc., podrán buscarse indudablemente motivos también, a veces, modelos de escritura. Esta vez, no sólo la escritura no será ya transcripción de la palabra, no sólo será la escritura *del* cuerpo mismo, sino que se ejercerá, en los movimientos del teatro, de acuerdo con las reglas del jeroglífico, de un sistema de signos no dirigido ya por la institución de la voz. «El encabalgamiento de las imágenes y de los movimientos culminará, mediante colisiones de objetos, silencios, gritos y ritmos, en la creación de un verdadero lenguaje físico a base de signos y no ya de palabras» (IV, p. 149). Las palabras mismas, una vez convertidas de nuevo en signos físicos no transgredidos hacia el concepto sino «tomadas en un sentido de encantamiento, verdaderamente mágico — por su forma, sus emanaciones sensibles» (*ibíd.*) dejarán de aplastar el espacio teatral, de tenderlo horizontalmente como hacía la palabra lógica; restituirán su «volumen» y lo utilizarán «en sus fosos» (*ibíd.*). No es casual, así, que Artaud diga «jeroglífico» más bien que ideograma: «El espíritu de los más antiguos jeroglíficos presidirá la creación de este lenguaje teatral puro» (*ibíd.*, cf. también en especial, pp. 73, 107 sq). (Al decir jeroglífico, Artaud únicamente piensa en el *principio* de las escrituras llamadas jeroglíficas que, como se sabe, *de hecho* no ignoran el fonetismo.)

No sólo la voz no dará ya órdenes, sino que tendrá que dejarse ritmar por una ley de esa escritura teatral. La única manera de acabar con la libertad de inspiración y con la palabra soplada es crear un dominio absoluto del aliento en un sistema de escritura no fonética. De ahí *Un atletismo afectivo*, ese extraño texto donde Artaud busca las leyes del aliento en la Kábala o en el *Yin y Yang*, quiere «con el jeroglífico de un aliento reencontrar una idea del teatro sagrado» (IV, p. 163). Habiendo preferido siempre el grito al escrito, Artaud quiere ahora elaborar una rigurosa escritura del grito, y un sistema codificado de las onomatopeyas, de las expresiones y de los gestos, una verdadera pasigrafía teatral que lleve más allá de

las lenguas empíricas,[24] una gramática universal de la crueldad: «Las diez mil y una expresiones del rostro tomadas en el estado de máscaras podrán ser etiquetadas y catalogadas, con vistas a participar directa y simbólicamente en ese lenguaje concreto» (p. 112). Artaud quiere incluso reencontrar bajo su contingencia aparente la necesidad de las producciones del inconsciente (cf. p. 96) calcando en cierto modo la escritura teatral sobre la escritura original del inconsciente, aquella, quizás, de la que habla Freud en la *Notiz über den «Wunderblock»* como de una escritura que por sí misma se borra y se mantiene, después, sin embargo, de habernos prevenido en la *Traumdeutung* contra la metáfora del inconsciente, texto original subsistente al lado del *Umschrift*, y después de haber comparado, en un breve texto de 1913, el sueño, «más bien que con un lenguaje», con «un sistema de escritura» e incluso de escritura «jeroglífica».

A pesar de las apariencias, es decir, a pesar de la metafísica occidental en su conjunto, esta formalización matemática liberaría la fiesta y la genialidad reprimidas. «Es posible que eso choque con nuestro sentido europeo de la libertad escénica y la inspiración espontánea, pero que no se diga que esta matemática produce sequedad y uniformidad. La maravilla está en que de este espectáculo dispuesto con una minucia y una conciencia enloquecedoras se desprende una sensación de riqueza, de fantasía, de generosa prodigalidad» (p. 67, cf. también p. 72). «Los actores con sus vestimentas componen verdaderos jeroglíficos que viven y se mueven. Y en estos jeroglíficos de tres dimensiones se bordan a su vez un cierto número de gestos, de signos misteriosos que corresponden a no se sabe qué realidad fabulosa y oscura que nosotros, gentes de Occidente, hemos reprimido definitivamente» (pp. 73 y 74).

¿Cómo son posibles esa liberación y esa elevación de lo reprimido?, ¿y no en contra de sino gracias a esa codificación totalitaria y esa retórica de las fuerzas? ¿Gracias a la *crueldad* que significa primeramente «rigor» y «sumisión a la necesidad» (p. 121)? Es que, al prohibir el azar, al reprimir el juego de la máquina, esta nueva conformación teatral sutura todas las fallas, todas las aberturas, todas las diferencias. Su origen y su

---

24. La preocupación por la escritura universal trasparece también en las *Lettres de Rodez*. Artaud pretendía ahí haber escrito en «una lengua que no era el Francés, sino que todo el mundo pudiera leer, cualquiera que fuese su nacionalidad» (a H. Parisot).

movimiento activo, el diferir, la diferancia, quedan *cerrados*. Entonces, definitivamente, se nos devuelve la palabra robada. Entonces la crueldad quizás se calme en su absoluta proximidad reencontrada, en otra reasunción del devenir, en la perfección y la *economía* de su nueva puesta en escena. «Yo, Antonin Artaud, soy mi hijo, / mi padre, mi madre, / y yo.» Esta es, según el deseo declarado de Artaud, la *ley de la casa*, la primera organización de un espacio de habitación, la archi-escena. Ésta está entonces *presente*, concentrada en su presencia, *vista*, dominada, terrible y apaciguadora.

No es gracias a la escritura sino entre dos escrituras como había podido insinuarse la diferancia furtiva, poniendo mi vida al margen y convirtiendo su origen, mi carne, en el exergo y el yacente sofocado de mi discurso. Era necesario, por medio de la escritura hecha carne, por medio del jeroglífico teatral, destruir el doble, borrar la escritura *apó-crifa* que, al sustraerme el ser como vida, me mantenía a distancia de la fuerza oculta. Ahora el discurso puede alcanzar su nacimiento en una perfecta y permanente presencia a sí. «Sucede que ese manierismo, ese hieratismo excesivo, con su alfabeto rodante, con sus gritos de piedras que se parten, con sus ruidos de ramas, sus ruidos de talas y arrastre de leña, compone en el aire, en el espacio, tanto visual como sonoro, una especie de susurros materiales y animados. Y al cabo de un instante se produce la identificación mágica: SABEMOS QUE SOMOS NOSOTROS QUIENES HABLÁBAMOS» (p. 80. El subrayado es de Artaud). Saber *presente* del *pasado-propio* de nuestra palabra.

Identificación mágica, desde luego. Bastaría para testimoniarlo la diferencia de los tiempos. Llamarla mágica es decir poco. Se podría mostrar que es la esencia misma de la magia. Mágica y por añadidura inencontrable. Inencontrable, «la gramática de este nuevo lenguaje» que, concede Artaud, «está todavía por encontrar» (p. 132). Artaud *de hecho* ha tenido que reintroducir, contra todas sus intenciones, lo previo del texto escrito, en «espectáculos [...] rigurosamente compuestos y *fijados* una vez por todas antes de ser representados» (V, p. 41). «...Todos estos tanteos, búsquedas, choques, acabarán igualmente en una obra, en una composición *inscrita* [subrayado por Artaud], fijada en sus menores detalles, y anotada con nuevos medios de anotación. La composición, la creación, en lugar de hacerse en el cerebro de un autor, se harán en la naturaleza misma, en el espacio real, y el resultado definitivo

seguirá siendo tan riguroso y tan determinado como el de no importa qué obra escrita, con una inmensa riqueza objetiva además» (pp. 133 y 134. Cf. también p. 118 y p. 153). Incluso si Artaud no hubiese debido, como *lo ha hecho*,[25] devolver sus derechos a la obra y a la obra escrita, su proyecto mismo (la reducción de la obra y de la diferencia, de la historicidad, pues), ¿no indica acaso la esencia misma de la locura? Pero esta locura, como metafísica de la vida inalienable y de la indiferencia histórica, del «Yo hablo / por encima / del tiempo» (*Aquí-Yace*), no menos legítimamente denunciaba, en un gesto que no ofrece ningún apoyo a otra metafísica, la *otra* locura como metafísica que vive *en* la diferencia, en la metáfora y en la obra, así pues, en la alienación, sin pensar éstas *como tales*, más allá de la metafísica. La locura es tanto la alienación como la inalienación. La obra o la ausencia de obra. Estas dos determinaciones se enfrentan indefinidamente en el campo cerrado de la metafísica, del mismo modo que se enfrentan en la historia aquellos a los que llama Artaud los «alienados evidentes» o «auténticos» y los otros. Se enfrentan, se articulan y se intercambian dentro de las categorías, reconocidas o no, pero siempre reconocibles, de un único discurso histórico-metafísico. Los conceptos de locura, de alienación o de inalienación pertenecen irreductiblemente a la historia de la metafísica. Más estrictamente: a esa época de la metafísica que determina el ser como vida de una subjetividad propia. Pero la diferencia —o la diferancia, con todas las modificaciones que se han puesto al desnudo en Artaud— sólo puede pensarse como tal más allá de la metafísica, en dirección a la Diferencia —o la Duplicidad— de

---

25. Artaud no sólo ha reintroducido la obra escrita en su teoría del teatro, sino que es, al fin y al cabo, autor de una obra. Y lo sabe. En una carta de 1946 (citada por M. Blanchot en *L'Arche*, 27-28, 1948, p. 133), habla de esos «esos dos breves libros» (*L'Ombilic y Le Pese-Nerfs*) que «ruedan sobre esa ausencia profunda, inveterada, endémica de toda idea». «En el momento me parecieron llenos de grietas, de fallas, de banalidades y como rellenos de abortos espontáneos... Pero una vez pasados veinte años se me aparecen sorprendentes, no por su logro en relación conmigo, sino en relación con lo inexpresable. Es así como entran en años las obras, y como, *mintiendo* todas en relación con el escritor, constituyen por sí mismas una verdad extraña... Algo inexpresable expresado mediante obras que no son más que catástrofes actuales...» Entonces, pensando en el rechazo crispado de la obra, ¿no cabe decir con la misma entonación lo contrario de lo que dice M. Blanchot en *El libro que vendrá*? No «naturalmente no es una obra» (p. 49) sino «no es todavía más que una obra». En esa medida, tal obra autoriza la fractura del comentario y la violencia de la ejemplificación, aquella misma que no hemos podido evitar en el momento en que intentábamos defendernos de ella. Pero quizás comprendemos mejor ahora la necesidad de esta incoherencia.

la que habla Heidegger. Se podría pensar que ésta, en tanto que abre y a la vez recubre la verdad, que de hecho no distingue nada, cómplice invisible de toda palabra, es el poder furtivo mismo, si con ello no se confundiera la categoría metafísica y metafórica de lo furtivo con aquello que la hace posible. Si la «destrucción»[26] de la historia de la metafísica no es, en el sentido riguroso en que la entiende Heidegger, una simple superación, cabría entonces, demorándose en un lugar que no está ni dentro ni fuera de esta historia, preguntarse por aquello que liga el concepto de la locura al concepto de la metafísica en general: aquella que destruye Artaud y aquella que se afana de nuevo en construir o en conservar en el mismo movimiento. Artaud se sitúa en el límite, y es en ese límite como hemos intentado leerlo. Por toda una cara de su discurso, destruye una tradición que vive *en* la diferencia, la alienación, lo negativo, sin llegar a ver el origen y la necesidad de éstos. Para despertar esa tradición, Artaud la convoca en suma a sus propios motivos: la presencia a sí, la unidad, la identidad consigo, lo propio, etc. En ese sentido, la «metafísica» de Artaud, en sus momentos más críticos, culmina la metafísica occidental, su intención más profunda y más permanente. Pero por otra vertiente de su texto, la más difícil, Artaud afirma la ley *cruel* (es decir, en el sentido en que él entiende esta palabra, necesaria) de la diferencia; ley llevada esta vez a la consciencia y no ya simplemente vivida en la ingenuidad metafísica. Esta duplicidad del texto de Artaud, a la vez más y menos que una estratagema, nos ha obligado sin cesar a pasar al otro lado del límite, a mostrar así la clausura de la presencia en la que aquél tenía que encerrarse para denunciar la implicación ingenua en la diferencia. Entonces, al estar pasando los diferentes sin cesar y muy rápidamente el uno en el otro, y como la experiencia *crítica de la diferencia se asemeja* a la implicación ingenua y *metafísica en la diferencia,* le puede parecer a una mirada poco acostumbrada que se está criticando la metafísica de Artaud a partir de la metafísica cuando lo que se hace es advertir una complicidad fatal. A través de la cual se enuncia la pertenencia necesaria de todos los discursos destructores, que tienen que habitar las estructuras que abaten y abrigar en ellas un deseo indestructible de presencia plena, de no-diferencia; a la vez, vida y muerte. Esta es la cuestión que hemos querido *poner,* en

26. Y la locura se deja «destruir» hoy en día por la misma destrucción que la metafísica onto-teológica, la obra y el libro. No decimos el texto.

el sentido en que se pone una red, rodeando un límite con toda una retícula textual, obligando a sustituir la puntualidad de la posición por el *discurso*, por el desvío obligado a través de lugares. Sin la duración y las huellas necesarias de este texto, cada posición se convierte inmediatamente en su contrario. También esto obedece a una ley. La transgresión de la metafísica por ese «pensar» que, nos dice Artaud, todavía no ha comenzado, corre el riesgo siempre de volver a la metafísica. Esta es la cuestión en la que *estamos puestos*. Cuestión de nuevo, y siempre, implicada cada vez que una palabra, protegida por los límites de un campo, se deje provocar de lejos por el enigma de carne que quiso llamarse propiamente Antonin Artaud.[27]

27. Mucho después de haber escrito este texto, leo en una carta de Artaud a P. Loeb (cf. *Lettres Nouvelles*, n.° 59, abril 1958): «este agujero en hueco entre dos fuelles / de fuerza / *que no existían*...» (septiembre 1969).

7

FREUD Y LA ESCENA DE LA ESCRITURA

Este texto es un fragmento de una conferencia pronunciada en el *Institut de psychanalyse* (Seminario del Dr. Green). Se trataba entonces de abrir un debate en torno a ciertas proposiciones expuestas en ensayos anteriores, especialmente en *De la grammatologie* (*Critique*, 223 y 224).

¿Tenían su lugar dentro del campo de una interrogación psicoanalítica tales proposiciones, que seguirán estando presentes aquí, en segundo plano? ¿Dónde se situaban aquéllas, en cuanto a sus conceptos y a su sintaxis, en relación con dicho campo?

La primera parte de la conferencia concernía a la más amplia generalidad de esta cuestión. Los conceptos centrales eran los de *presencia* y de *archihuella*. Indicamos secamente en sus títulos las etapas principales de esa primera parte.

1. A pesar de las apariencias, la descontrucción del logocentrismo no es un psicoanálisis de la filosofía.

Estas apariencias: análisis de un rechazo y de una represión histórica de la escritura desde Platón. Este rechazo constituye el origen de la filosofía como *episteme*, de la verdad como unidad del *logos* y de la *phoné*.

Represión y no olvido; represión y no exclusión. La represión, dice bien Freud, no repele, ni rehúye, ni excluye una fuerza externa, sino que contiene una representación interna, diseña dentro de sí un espacio de represión. Aquí, lo que repre-

senta una fuerza, en la forma de la escritura —interna y esencial a la palabra—, ha sido contenido fuera de la palabra.

Represión no lograda: en vías de desconstitución histórica. Es esta desconstitución lo que nos interesa, es este no-estar-logrado lo que confiere a su devenir una cierta legibilidad y lo que limita su opacidad histórica. «La represión fallida tendrá más interés para nosotros que la que alcanza algún logro y que normalmente se sustrae a nuestro estudio», dice Freud (*G. W.*, X, p. 256).

La forma *sintomática* del retorno de lo reprimido: la metáfora de la escritura que obsesiona el discurso europeo, y las contradicciones sistemáticas en la exclusión onto-teológica de la huella. La represión de la escritura como lo que amenaza la presencia y el dominio de la ausencia.

El enigma de la presencia «pura y simple» como duplicación, repetición originaria, auto-afección, diferancia. Distinción entre el dominio de la ausencia como palabra y como escritura. La escritura en la palabra. Alucinación como palabra y alucinación como escritura.

La relación entre *phoné* y consciencia. El concepto freudiano de representación verbal como preconsciencia. El logofonocentrismo no es un error filosófico o histórico en el que se habría precipitado accidentalmente, patológicamente la historia de la filosofía, o incluso del mundo, sino un movimiento y una estructura necesarias y necesariamente finitas: historia de la posibilidad simbólica *en general* (antes de la distinción entre el hombre y el animal, e incluso entre viviente y no-viviente); historia de la diferancia, historia como diferancia; que encuentra en la filosofía como *episteme,* en la forma europea del proyecto metafísico u onto-teológico, la manifestación privilegiada, dominadora mundial de la disimulación, de la censura en general, del texto en general.

2. Ensayo de justificación de una reticencia teórica a utilizar los conceptos freudianos a no ser entre comillas: como que pertenecen todos ellos, sin excepción, a la historia de la metafísica, es decir, al sistema de represión logocéntrica que se ha organizado para excluir o rebajar, poner fuera y abajo, como metáfora didáctica y técnica, como materia servil o excremento, el cuerpo de la huella escrita.

Por ejemplo, la represión logocéntrica no es inteligible a partir del concepto freudiano de represión: por el contrario,

permite comprender cómo una represión individual y original se hace posible en el horizonte de una cultura y un ámbito de dependencia histórica.

Por qué no se trata ni de seguir a Jung ni de seguir el concepto freudiano de huella mnémica hereditaria. Indudablemente el discurso freudiano —su sintaxis, o si se quiere, su trabajo— no se confunde con esos conceptos necesariamente metafísicos y tradicionales. Indudablemente, no se agota en esa relación de dependencia. Es lo que atestiguan ya las precauciones y el «nominalismo» con los que Freud maneja lo que llama las convenciones y las hipótesis conceptuales. Y un pensamiento de la diferencia se atiene menos a los conceptos que al discurso. Pero Freud no ha reflexionado jamás en el sentido histórico y teórico de estas precauciones.

Necesidad de un inmenso trabajo de desconstrucción de estos conceptos y de las frases metafísicas que se condensan y se sedimentan en ellos. Complicidades metafísicas del psicoanálisis y de las ciencias llamadas ciencias humanas (los conceptos de presencia, de percepción, de realidad, etc.). El fonologismo lingüístico.

Necesidad de una cuestión explícita sobre el sentido de la presencia en general: comparación entre la trayectoria de Heidegger y la de Freud. La época de la presencia, en el sentido heideggeriano, y su nervadura central, desde Descartes a Hegel: la presencia como consciencia, la presencia a sí pensada en la oposición consciente/inconsciente. Los conceptos de archi-huella y de diferancia: por qué no son ni freudianos ni heideggerianos.

La diferancia, pre-abertura de la diferencia óntico-ontológica (cf. *De la grammatologie*, p. 129) y de todas las diferencias que surcan la conceptualidad freudiana, tales como las que pueden, es sólo un ejemplo, organizarse alrededor de la diferencia entre el «placer» y la «realidad», o derivarse de ella. La diferencia entre el principio de placer y el principio de realidad, por ejemplo, no es sólo, ni en primer lugar, una distinción, una exterioridad, sino la posibilidad originaria, en la vida, del rodeo, de la diferancia (*Aufschub*) y de la economía de la muerte (cf. *Jenseits. G. W.*, XIII, p. 6).

Diferancia e identidad. La diferancia en la economía de lo mismo. Necesidad de sustraer el concepto de huella y de diferancia a todas las oposiciones conceptuales clásicas. Necesidad del concepto de archi-huella y de la tachadura de la arquía. Como mantiene la legibilidad de la arquía, esta tachadura sig-

nifica la relación de pertenencia *pensada* a la historia de la metafísica (*De la grammatologie*, II, p. 32).

¿En qué aspecto seguirían estando amenazados por la metafísica y el positivismo los conceptos freudianos de escritura y de huella? Sobra la complicidad de estas dos amenazas en el discurso de Freud.

* * *

Worin die Bahnung sonst besteht, bleibt dahingestellt.

Por otra parte, queda abierta la cuestión de en qué consiste el abrirse-paso (*frayage*).

Bosquejo de una psicología científica, 1895

Tenemos una ambición muy limitada: reconocer en el texto de Freud ciertos puntos de referencia y aislar, en el umbral de una reflexión organizada, aquello que en el psicoanálisis no se deja comprender bien dentro de la clausura logocéntrica, en tanto que ésta delimita no sólo la historia de la filosofía sino el movimiento de las «ciencias humanas», especialmente de una cierta lingüística. Si la irrupción freudiana tiene una originalidad, ésta no le viene de la coexistencia pacífica o de la complicidad teórica con esa lingüística, al menos en su fonologismo congénito.

Pero no es un azar que Freud, en los momentos decisivos de su itinerario, recurra a modelos metafóricos que no están tomados de la lengua hablada, de las formas verbales, ni siquiera de la escritura fonética, sino de una grafía que no está nunca sometida, como exterior y posterior, a la palabra. Freud apela con ella a signos que no vienen a transcribir una palabra viva y plena, presente a sí y dueña de sí. A decir verdad, y este va a ser nuestro problema, en esos casos Freud *no se sirve simplemente* de la metáfora de la escritura no fonética; no considera conveniente manejar metáforas escriturales con fines didácticos. Si esa metafórica es indispensable, es porque aclara, quizás, de rechazo, el sentido de la huella en general, y en consecuencia, articulándose con éste, el sentido de la escritura en el sentido corriente. Indudablemente Freud no maneja metáforas

si manejar metáforas es hacer alusión con lo conocido a lo desconocido. Mediante la insistencia de su inversión metafórica, vuelve enigmático, por el contrario, aquello que se cree conocer bajo el nombre de escritura. Se produce aquí, quizás, un movimiento desconocido para la filosofía clásica, en alguna parte entre lo implícito y lo explícito. Desde Platón y Aristóteles no se ha dejado de *ilustrar* mediante imágenes gráficas las relaciones de la razón y la experiencia, de la percepción y la memoria. Pero jamás se ha dejado de reafirmar ahí una confianza en el sentido del término conocido y familiar, a saber, la escritura. El gesto que esboza Freud interrumpe esa seguridad, y abre un tipo nuevo de cuestión acerca de la metaforicidad, la escritura y el espaciamiento en general.

Nos dejamos guiar en nuestra lectura por esa inversión metafórica. Acabará invadiendo la totalidad de lo psíquico. El *contenido* de lo psíquico será *representado* por un texto de esencia irreductiblemente gráfica. La *estructura* del *aparato* psíquico será *representada* por una máquina de escribir. ¿Qué cuestiones nos impondrán estas representaciones? No habrá que preguntarse si un aparato de escritura, por ejemplo el que describe la *Nota sobre el bloc mágico*, es una *buena* metáfora para representar el funcionamiento del psiquismo; sino qué aparato hay que crear para representar la escritura psíquica, y qué significa, en cuanto al aparato y en cuanto al psiquismo, proyectar y liberar la imitación, en una máquina, de una cosa tal como la escritura psíquica. No si el psiquismo es realmente una especie de texto, sino: ¿qué es un texto y qué tiene que ser lo psíquico para ser representado por un texto? Pues si no hay ni máquina ni texto sin origen psíquico, no hay, tampoco, nada psíquico sin texto. ¿Cómo tiene que ser, finalmente, la relación entre lo psíquico, la escritura y el espaciamiento, para que sea posible ese paso metafórico, no sólo ni primeramente dentro de un discurso teórico, sino en la historia del psiquismo, del texto y de la técnica?

El abrirse-paso y la diferencia

Desde el *Proyecto* (1895) a la *Nota sobre el bloc mágico* (1925), tiene lugar un extraño avance: se va elaborando una problemática del abrirse-paso hasta conformarse cada vez más en una metafórica de la huella escrita. A partir de un sistema de huellas, funcionando según un modelo que Freud habría pretendi-

do considerar natural, y del que la escritura está completamente ausente, se nos orienta hacia una configuración de huellas que no se puede representar ya más que por la estructura y el funcionamiento de una escritura. Al mismo tiempo, el modelo estructural de la escritura al que Freud apela inmediatamente después del *Proyecto* no cesa de diversificarse y de aguzar su originalidad. Se ensayarán y se abandonarán todos los modelos mecánicos hasta el descubrimiento del *Wunderblock,* máquina de escritura de una complejidad maravillosa, en la que se proyectará el conjunto del aparato psíquico. En él se representará la solución de todas las dificultades anteriores, y la *Nota,* signo de una tenacidad admirable, responderá muy exactamente a las cuestiones del *Proyecto.* En algunas de sus piezas, el *Wunderblock* realizará el aparato que Freud en el *Proyecto* juzgaba «de momento inimaginable» («De momento no podemos imaginar un aparato que cumpliese una operación tan complicada»), y que había suplido entonces por una fábula neurológica cuyo esquema y cuya intención en cierto modo no abandonará jamás.

En 1895 se trataba de explicar la memoria al estilo de las ciencias naturales, de «proponer una psicología como ciencia natural, es decir, de representar los hechos psíquicos como estados cuantitativamente determinados de partículas materiales distintas». Ahora bien, «una de las propiedades principales del tejido nervioso es la memoria, es decir, de una manera muy general, la capacidad de ser alterado de manera duradera por hechos que sólo se producen una vez». Y «toda teoría psicológica digna de atención tiene que proponer una explicación de la "memoria"». La cruz de esa explicación, lo que hace el aparato casi inimaginable, está en que le es necesario dar cuenta a la vez, como hará la *Nota,* treinta años más tarde, de la permanencia de la huella y de la virginidad de la sustancia que la acoge, del grabado de los surcos y de la desnudez siempre intacta de la superficie receptiva o perceptiva: aquí, de las neuronas. «Las neuronas tienen, pues, que ser impresionadas, pero quedar también inalteradas, no prevenidas (*unvoreingenommen*).» Al rechazar la distinción, corriente en su época, entre «células de percepción» y «células de recuerdos», Freud construye entonces la hipótesis de las «rejas de contacto» y del «abrirse-paso» (*Bahnung*), de la penetración del camino (*Bahn*). Sea lo que sea lo que se piense de la fidelidad o de las rupturas futuras, esta es una hipótesis notable, desde el momento en que se la considere como un modelo metafórico y no como una

descripción neurológica. El abrirse-paso, el camino trazado abre una vía conductora. Lo cual supone una cierta violencia y una cierta resistencia ante la fractura. La vía es rota, quebrada, *fracta*, abierta. Pero habría dos tipos de neuronas: las neuronas permeables (φ), que no ofrecen ninguna resistencia y que en consecuencia no retienen ninguna huella de las impresiones, serían las neuronas de la percepción; otras neuronas (ψ) opondrían rejas de contacto a la cantidad de excitación y conservarían así su huella impresa; éstas «ofrecen, pues, una posibilidad de representarse (*darzustellen*) la memoria». Primera representación, primera puesta en escena de la memoria. (La *Darstellung* es la representación, en el sentido vago de la palabra, pero también a menudo en el sentido de la figuración visual, y a veces de la representación teatral. Nuestra traducción variará según la inflexión del contexto.) Freud sólo atribuye cualidad psíquica a estas últimas neuronas. Éstas son las «portadoras de la memoria, y en consecuencia, probablemente, de los hechos psíquicos en general». La memoria no es, pues, una propiedad del psiquismo entre otras, es la esencia misma de lo psíquico. Resistencia y por eso mismo abertura a la huella que rompe.

Pero suponiendo que Freud no pretenda aquí hablar más que en el lenguaje de la cantidad plena y presente, suponiendo que, y eso al menos es lo que parece, pretenda instalarse en la oposición simple de la cantidad y la cualidad (quedando reservada ésta a la transparencia pura de una percepción sin memoria), el concepto de abrirse-paso se muestra ahí en su intolerancia. La igualdad de las resistencias al abrirse-paso o la equivalencia de las fuerzas del abrirse-paso reduciría toda *preferencia* en la elección de los itinerarios. La memoria quedaría paralizada. La diferencia entre los varios pasos-abiertos (*frayages*), tal es el verdadero origen de la memoria y, en consecuencia, del psiquismo. Sólo esta diferencia libera la «preferencia de la vía» (*Wegbevorzug*ung): «La memoria está representada (*dargestellt*) por las diferencias de los actos de abrirse-paso entre las neuronas ψ». No hay que decir, pues, que el abrirse-paso sin la diferencia no basta para la memoria; hay que precisar que no hay abrirse-paso puro sin diferencia. La huella como memoria no es un abrirse-paso puro que siempre podría recuperarse como presencia simple, es la diferencia incapturable e invisible entre los actos de abrirse-paso. Se sabe ya, pues, que la vida psíquica no es ni la transparencia del sentido ni la opacidad de la fuerza, sino la diferencia en el trabajo de las fuerzas. Nietzsche lo decía bien.

Que la cantidad se convierta en *psyché* y *mnéme* más por las diferencias que por las plenitudes es algo que no deja de confirmarse en adelante, en el *Proyecto* mismo. La *repetición* no añade ninguna cantidad de fuerza presente, ninguna *intensidad*, reedita la misma impresión: tiene, sin embargo, poder de abrirse-paso. «La memoria, es decir, la fuerza (*Macht*), siempre en acción, de una experiencia, depende de un factor que se llama la cantidad de la impresión, y de la frecuencia de repetición de la misma impresión.» El número de repeticiones se añade, pues, a la cantidad (Qη) de la excitación y estas dos cantidades son de dos órdenes absolutamente heterogéneos. Repeticiones sólo las hay discretas y no actúan como tales más que por el diastema que las mantiene separadas. Finalmente, si el abrirse-paso puede suplir la cantidad actualmente en acción o añadirse a ella, es porque ciertamente es análoga a ésta, pero también diferente: la cantidad «puede ser reemplazada por la cantidad más el abrirse-paso que de ahí resulte». No nos apresuremos a determinar como cualidad otra cosa que la cantidad pura: se transformaría la fuerza mnémica en consciencia presente y percepción translúcida de las cualidades presentes. Así, ni la diferencia entre las cantidades plenas, ni el intersticio entre las repeticiones de lo idéntico, ni el abrirse-paso mismo se dejan pensar en la oposición de la cantidad y de la cualidad.[1] De ella no puede derivarse la memoria, ésta escapa a las posiciones tanto de un «naturalismo» como de una «fenomenología».

Todas estas diferencias en la producción de la huella pueden reinterpretarse como momentos de la diferancia. Según un motivo que no dejará de regir el pensamiento de Freud, se describe este movimiento como esfuerzo de la vida que se protege a sí misma *difiriendo* la inversión peligrosa, es decir, constituyendo una *reserva* (*Vorrat*). El gasto o la presencia amenazadores son diferidos con la ayuda del abrirse-paso o de la repetición. ¿No es ya esto el rodeo (*Aufschub*) que instaura la rela-

1. Aquí más que en cualquier otro lugar, y a propósito de los conceptos de diferencia, de cantidad y de cualidad, tendría que imponerse una confrontación sistemática entre Nietzsche y Freud. Cf. por ejemplo, entre muchos otros, este fragmento del *Nachlass*: «Nuestro "conocer" se limita al establecimiento de "cantidades"; pero no podemos evitar el experimentar esas diferencias-de-cantidad como *cualidades*. La cualidad es una verdad en *perspectiva* para *nosotros*; no "en sí"... Si nuestros sentidos llegasen a ser diez veces más agudos o más embotados, nos vendríamos abajo: es decir, que experimentamos también las *relaciones-de-cantidad* como cualidades en la medida en que las relacionamos con la existencia que hacen posible para nosotros» (*Werke* III, p. 861).

ción del placer con la realidad (*Jenseits*, ya citado)? ¿No es ya esto la muerte en el principio de una vida que no puede defenderse contra la muerte más que por la *economía* de la muerte, la diferancia, la repetición, la reserva? Pues la repetición no *sobreviene* a la impresión primera, su posibilidad está ya ahí, en la resistencia que ofrecen las neuronas psíquicas *la primera vez*. La resistencia misma no es posible más que si la oposición de fuerzas perdura o se repite originariamente. Lo que se vuelve enigmático es la idea misma de *primera vez*. Esto que anticipamos aquí no nos parece contradictorio con lo que Freud dirá más adelante: «... el abrirse-paso es probablemente el resultado del pasar único (*einmaliger*) de una gran cantidad». Aun suponiendo que esta afirmación no remita poco a poco al problema de la filogénesis y de los pasos-abiertos hereditarios, se puede seguir sosteniendo que en la *primera vez* del contacto entre *dos* fuerzas, la repetición ha comenzado. La vida está ya amenazada por el origen de la memoria que la constituye y por el abrirse-paso al que aquélla resiste, por la rotura que no puede contener más que repitiéndola. Es por la fractura que produce el abrirse-paso por lo que, en el *Proyecto*, Freud le reconocía un privilegio al dolor. De una cierta manera, no hay ningún abrirse-paso sin un comienzo de dolor y «el dolor deja tras de sí particularmente ricos pasos-abiertos». Pero más allá de una cierta cantidad, el dolor, origen amenazador del psiquismo, debe ser diferido, como la muerte, pues puede «hacer fracasar» «la organización» psíquica. A pesar del enigma de la «primera vez» y de la repetición originaria (antes, claro está, de toda distinción entre la repetición llamada normal y la repetición llamada patológica), es importante que Freud atribuya todo este trabajo a la función primaria y excluya de ella toda derivación. Atendamos a esa no-derivación, incluso si ésta no hace sino más densa la dificultad del concepto de «primariedad» y de intemporalidad del proceso primario, e incluso si esa dificultad no deja en ningún momento de agravarse en adelante. «Como a pesar suyo, piensa uno aquí en el esfuerzo originario del sistema de neuronas, esfuerzo que persevera a través de todas las modificaciones para ahorrarse la sobrecarga de cantidad ($Q\eta$) o para reducirla en lo posible. Presionado por la urgencia de la vida, el sistema neuronal se ha visto forzado a conservar una reserva de cantidad ($Q\eta$). Para este fin he tenido que multiplicar sus neuronas y éstas tenían que ser impermeables. Aquél se evita así el ser ocupado, investido por la *cantidad* ($Q\eta$), al menos en cierta medida, en cuanto que

instituye *los pasos-abiertos* . Se ve, pues, que *los pasos-abiertos sirven a la función primaria.*»

Indudablemente la vida se protege a sí misma mediante la repetición, la huella, la diferancia. Pero hay que tener cuidado con esa formulación: no hay vida *primero* presente, que *a continuación* llegase a protegerse, a aplazarse, a reservarse en la diferancia. Ésta constituye la esencia de la vida. Más bien, como la diferancia no es una esencia, como no es nada, *no es* tampoco la vida, si el ser se determina como *ousía,* presencia, esencia/existencia, sustancia o sujeto. Hay que pensar la vida como huella antes de determinar el ser como presencia. Esa es la única condición para poder decir que la vida *es* la muerte, que la repetición y el más allá del principio del placer son originarios, y congénitos de aquello que precisamente transgreden. Cuando Freud escribe en el *Proyecto* que «los pasos-abiertos sirven a la función primaria», nos impide ya dejarnos sorprender por *Más allá del principio del placer.* Freud hace justicia a una doble necesidad: reconocer la diferancia en el origen, y al mismo tiempo tachar el concepto de *primariedad*: ya no habrá que sorprenderse por la *Traumdeutung* que lo define como una «ficción teórica» en un parágrafo sobre el «retardo» (*Verspätung*) del proceso secundario. Así pues, es el retardo lo que es originario.[2] Sin eso, la diferancia sería la demora que se le concede a una consciencia, a una presencia a sí del presente. Diferir no puede significar, pues, retardar un presente posible, suspender un acto, aplazar una percepción posible ya y ahora. Ese posible no es posible sino por la diferancia que hay que concebir, pues, de otro modo que como un cálculo o una mecánica de la decisión. Decir de ella que es originaria es al mismo tiempo borrar el mito de un origen presente. Por eso hay que entender «originario» *bajo tachadura,* si no fuera así se derivaría la diferancia de un origen pleno. Es el no-origen lo que es originario.

---

2. Estos conceptos de diferancia y de retardo originarios son impensables bajo la autoridad de la lógica de la identidad o incluso bajo el concepto de tiempo. El absurdo mismo que se señala así *en los términos* permite pensar, con tal que esté organizado de una cierta manera, el más allá de esta lógica y de este concepto. Bajo la palabra *retardo,* hay que pensar otra cosa que una relación entre dos «presentes»; hay que evitar la representación siguiente: sólo ocurre en un presente B lo que debía (habría debido) producirse en un presente A («anterior»). Los conceptos de «*diferancia*» y de «*retardo*» *originarios* se nos impusieron a partir de una lectura de Husserl (*Introduction à l'Origine de la géométrie,* 1962, pp. 170 y 171).

Más bien que renunciar a él, quizás hay que volver a pensar, pues, el concepto del «diferir». Eso es lo que quisiéramos hacer; y eso sólo es posible si se determina la diferancia fuera de todo horizonte teleológico o escatológico. No es fácil. Anotémoslo de paso: los conceptos de *Nachträglichkeit* y de *Verspätung*, conceptos rectores de todo el pensamiento freudiano, conceptos determinantes de todos los demás conceptos, están ya presentes, e invocados por su nombre, en el *Proyecto*. La irreductibilidad del «retardamiento»: éste es, sin duda, el descubrimiento de Freud. Este descubrimiento, Freud lo pone en práctica hasta en sus últimas consecuencias y más allá del psicoanálisis del individuo. Según él, la historia de la cultura tiene que confirmarlo. En *Moisés y el monoteísmo* (1937), la eficacia del retardamiento y del «a destiempo» (*l'après-coup*) cubre amplios intervalos históricos (*G. W.*, XVI, pp. 238 y 239). El problema de la latencia, por otra parte, se comunica ahí de manera muy significativa con el de la tradición oral y la tradición escrita (pp. 170 y ss.).

Aunque en ningún momento, en el *Proyecto*, se le llame al abrirse-paso escritura, las exigencias contradictorias a las que va a responder el *Bloc mágico* están ya formuladas en términos literalmente idénticos: «retener aun permaneciendo capaz de recibir».

Las diferencias en el trabajo del abrirse-paso no conciernen sólo a las fuerzas sino también a los lugares. Y Freud pretende ya pensar al mismo tiempo la fuerza y el lugar. Es el primero en no creer en el carácter descriptivo de esta representación hipotética del abrirse-paso. La distinción entre las categorías de neuronas «no tiene ninguna base reconocida, al menos en cuanto a la morfología, es decir, a la histología». Es el índex de una descripción tópica que el espacio exterior, familiar y constituido, la exterioridad de las ciencias naturales, no podría abarcar. Por eso, bajo el título de «punto de vista biológico», la «diferencia de esencia» (*Wesensverschiedenheit*) entre las neuronas es «reemplazada por una diferencia de ámbito de destino» (*Schicksals-Milieuverschiedenheit*): diferencias puras, diferencias de situación, de conexión, de localización, de relaciones estructurales, más importantes que los términos de soporte, y para los que la relatividad del afuera y del adentro es siempre arbitral. El pensamiento de la diferancia no puede ni prescindir de una tópica ni aceptar las representaciones corrientes del espaciamiento.

Esta dificultad se agudiza todavía más cuando hay que

explicar las diferencias puras por excelencia: las de la cualidad, es decir, para Freud, las de la consciencia. Hay que explicar «lo que conocemos, de manera enigmática (*rätselhaft*), gracias a nuestra "consciencia"». Y «puesto que esta consciencia no conoce nada de lo que hemos tomado en consideración hasta aquí, [la teoría] tiene que explicarnos precisamente esa ignorancia». Ahora bien, las cualidades son, ciertamente, diferencias puras: «La consciencia nos da lo que se llaman *cualidades*, una gran diversidad de sensaciones, que son *de otro modo* (*anders*) y cuyo ser *de otro modo* (*Anders*) se diferencia (*unterschieden wird*) según las referencias al mundo exterior. En este *de otro modo* hay series, semejanzas, etc., pero no hay propiamente ninguna cantidad. Cabe preguntarse *cómo* nacen estas cualidades y *dónde* nacen estas cualidades».

Ni fuera ni dentro. No puede ser en el mundo exterior donde el físico sólo conoce cantidades, «masas en movimiento y ninguna otra cosa». Ni en la interioridad de lo psíquico, es decir, de la memoria, pues la «reproducción y el recuerdo» están «desprovistos de cualidad» (*qualitätslos*). Como no es cosa de renunciar a la representación tópica, «hay que llegar a tener el valor de suponer que hay un tercer sistema de neuronas, neuronas perceptivas en cierto modo; este sistema, excitado con los otros durante la percepción, no lo sería ya durante la reproducción y sus estados de excitación proporcionarían las diferentes cualidades, es decir, serían las *sensaciones conscientes*». Anunciando cierta hoja intercalada del bloc mágico, Freud, molesto por su «jerga», dice a Fliess (carta 39, 1-1-96) que intercala, que «hace deslizar» (*schieben*) las neuronas de percepción (ω) entre las neuronas φ y ψ.

De esta última audacia nace una «dificultad aparentemente inaudita»: acabamos de encontrar una permeabilidad y un abrirse-paso que no proceden de ninguna cantidad. ¿De qué, pues? Del tiempo puro, de la temporalización pura en lo que la une al espaciamiento: de la periodicidad. Sólo el recurso a la temporalidad y a una temporalidad discontinua o periódica permite resolver la dificultad, y habría que meditar pacientemente sus implicaciones. «No veo más que una salida... hasta aquí, no había considerado el flujo de la cantidad más que como la transferencia de una cantidad ($Q\eta$) de una neurona a otra. Pero ha de tener otra característica, una naturaleza temporal.»

Si la hipótesis discontinuista «va más lejos», lo subraya Freud, que la «explicación fisicalista», mediante el período, es

porque aquí las diferencias, los intervalos, la discontinuidad son registrados, «apropiados» sin su soporte cuantitativo. Las neuronas perceptivas, «incapaces de recibir cantidades, se apropian del período de la excitación». Diferencia pura, de nuevo, y diferencia entre los diastemas. El concepto de *período en general* precede y condiciona la oposición de la cantidad y la cualidad, con todo lo que esa oposición rige. Pues «las neuronas tienen también su período, pero éste carece de cualidad, o mejor dicho, es monótono». Lo veremos, de este discontinuismo se hará cargo fielmente la *Nota sobre el bloc mágico*: como en el *Proyecto*, última punta de la audacia desatando una última aporía.

La continuación del *Proyecto* dependerá por completo de esta apelación incesante y cada vez más radical al principio de la diferencia. Constantemente se reencuentra ahí, bajo una neurología indicativa, que juega el papel representativo de un montaje artificial, el obstinado proyecto de dar cuenta del psiquismo por el espaciamiento, por una topografía de las huellas, por un mapa de los actos de abrirse-paso; proyecto de situar la consciencia o la cualidad en un espacio, cuya estructura y cuya posibilidad hay, pues, que volver a pensar; y proyecto de describir «el funcionamiento del aparato» por diferencias y situaciones puras, de explicar cómo «la cantidad de excitación se expresa en ψ por la complicación, y la cualidad por la *tópica*». Es a causa de la naturaleza original de ese sistema de diferencias y de esta topografía, y de que no debe dejar nada fuera de sí, por lo que Freud multiplica durante el montaje del aparato los «actos de valentía», las «hipótesis extrañas pero indispensables» (a propósito de las neuronas «secretoras» o neuronas «clave»). Y cuando renuncie a la neurología y a las localizaciones anatómicas, no será para abandonar sino para transformar sus preocupaciones topográficas. Entonces, la escritura entrará en escena. La huella se hará grama; y el medio del abrirse-paso, un espaciamiento cifrado.

La lámina y el suplemento de origen

Unas semanas después del envío del *Proyecto* a Fliess, en el curso de una «noche de trabajo», todos los elementos del sistema se ordenan en una «máquina». No es todavía una máquina de escribir: «Todo parecía encajar en el lugar correspondiente; los engranajes ajustaban a la perfección y el conjunto semejaba

realmente una máquina que pronto podría echar a andar sola».[3] Pronto: a los treinta años. Sola: casi.

Poco más de un año después, la huella empieza a convertirse en escritura. En la carta 52 (6-12-96), todo el sistema del *Proyecto* se reconstituye dentro de una conceptualidad gráfica todavía inédita en Freud. No es sorprendente que eso coincida con el paso de lo neurológico a lo psíquico. En medio de esta carta, las palabras «signo» (*Zeichen*), inscripción (*Niederschrift*), transcripción (*Umschrift*). No sólo se define en ella explícitamente la comunicación de la huella y del retardo (es decir, de un presente no constituyente, originariamente reconstituido a partir de los «signos» de la memoria), sino que el sitio de lo verbal se le asigna ahí a la interioridad de un sistema de escritura estratificado que está muy lejos de dominar: «Como sabes, estoy trabajando sobre la hipótesis de que nuestro aparato psíquico se ha constituido por una superposición de estratos (*Aufeinanderschichtung*), es decir, que de tanto en tanto el material existente en forma de huellas mnémicas (*Erinnerungsspuren*) se somete a una *reestructuración* (*Umordnung*), según nuevas relaciones, a una *transcripción* (*Umschrift*). Lo esencialmente nuevo en mi teoría es la afirmación de que la memoria no está presente una sola y única vez sino que se repite, se consigna (*niederlegt*) en diferentes clases de signos... No sabría decir cuál es el número de estas inscripciones (*Niederschriften*). Por lo menos son tres, probablemente más... las inscripciones individuales están separadas (no necesariamente de manera tópica) en cuanto a las neuronas que son sus portadoras... *Percepción.* Son las neuronas en las que aparecen las percepciones, a las que se vincula la consciencia, pero que no retienen en sí mismas ninguna huella de lo que sucede. *Pues la consciencia y la memoria se excluyen mutuamente. Signo de percepción.* Es la primera inscripción de las percepciones, totalmente incapaz de acceder a la consciencia, y constituida mediante asociación simultánea... *Inconsciente.* Es la segunda inscripción... *Preconsciente.* Es la tercera inscripción, ligada a las representaciones verbales

---

3. *Carta* 32 (20-10-95). La máquina: «Los tres sistemas de neuronas, los estados "libre" y "ligado" de cantidad, los procesos primario y secundario, las tendencias principal y transaccional del sistema nervioso, las dos reglas biológicas de la atención y de la defensa, los signos de cualidad, realidad y pensamiento, el estado del grupo psicosexual —la determinación sexual de la represión y, finalmente, las condiciones de la consciencia como función perceptiva—: ¡todo eso concordaba y concuerda todavía hoy! Es natural que apenas pueda contenerme de alegría. Si hubiese esperado dos semanas más para comunicarte todo esto...».

y correspondiente a nuestro yo oficial... esta consciencia pensante secundaria, que sobreviene con retraso en el tiempo, está probablemente ligada a la activación alucinatoria de representaciones verbales».

Es el primer indicio en dirección a la *Nota sobre el bloc maravilloso*. De ahora en adelante, a partir de la *Traumdeutung* (1900), la metáfora de la escritura se va a apoderar *a la vez del problema del aparato psíquico en su estructura y del problema del texto psíquico en su tejido*. La solidaridad de los dos problemas hará que estemos más atentos: las dos series de metáforas —texto y máquina— no entran en escena al mismo tiempo.

«Los sueños siguen en general antiguos pasos-abiertos», decía el *Proyecto*. Habrá que interpretar, pues, en adelante, la regresión tópica, temporal y formal, del sueño como camino de retorno dentro de un paisaje de escritura. No ya escritura simplemente transcriptiva, eco pedregoso de una verbalidad ensordecida, sino litografía anterior a las palabras: metafonética, no lingüística, a-lógica. (La lógica obedece a la consciencia, o a la preconsciencia, lugar de las representaciones verbales; al principio de identidad, expresión fundadora de la filosofía de la presencia. «No era más que una contradicción lógica, lo cual no quiere decir gran cosa», se lee en *El hombre de los lobos*.) Como el sueño se desplaza por un bosque de escritura, la *Traumdeutung*, la interpretación de los sueños será, sin duda, en primera instancia, una lectura y un desciframiento. Antes del análisis del sueño de Irma, Freud entra en consideraciones de método. En un gesto familiar en él, opone la vieja tradición popular a la psicología llamada científica. Lo hace, como siempre, para justificar la intención profunda que anima a la primera. Ciertamente, ésta se extravía, cuando, siguiendo un procedimiento «simbólico», trata el contenido del sueño como una totalidad indescomponible e inarticulada que bastará con sustituir por otra totalidad inteligible y eventualmente premonitoria. Pero falta poco para que Freud acepte el «otro método popular»: «Se la podría llamar el "método del desciframiento" (*Chiffriermethode*), puesto que trata el sueño como una especie de escritura secreta (*Geheimschrift*) en la que cada signo es traducido, mediante una clave (*Schlüssel*) fija, a otro signo, cuya significación es conocida» (*G.W.* II y III, p. 102). Retengamos aquí la alusión al código permanente; es la debilidad de un método al que Freud reconoce al menos el mérito de ser analítico y de deletrear uno por uno los elementos de la significación.

Curioso ejemplo el que usa Freud para ilustrar ese procedimiento tradicional: un texto de escritura fonética es investido y funciona como un elemento discreto, particular, traducible y sin privilegio en la escritura general del sueño. Escritura fonética como escritura en la escritura. Supongamos, por ejemplo, que yo haya soñado en una carta (*Brief/epistola*), y después en un entierro. Abramos un *Traumbuch*, un libro donde están consignadas las claves de los sueños, una enciclopedia de los signos oníricos, ese diccionario del sueño que Freud va a rechazar enseguida. Ese diccionario nos enseña que hay que traducir (*übersetzen*) carta por despecho y entierro por noviazgo. Así, una carta (*epistola*) escrita con letras (*litterae*), un documento de signos fonéticos, la transcripción de un discurso verbal, puede ser traducida por un significante no verbal que, en tanto que afecto determinado pertenece a la sintaxis general de la escritura onírica. Lo verbal queda investido, y su transcripción fonética encadenada, lejos del centro, en una red de escritura muda.

Freud toma entonces de Artemidoro de Daldis (siglo II), autor de un tratado de interpretación de los sueños, otro ejemplo. Usémoslo como pretexto para recordar que en el siglo XVIII, un teólogo inglés, desconocido por Freud,[4] se había referido ya a Artemidoro con una intención que merece sin duda que se la compare. Warburton describe el sistema de los jeroglíficos y discierne en ellos, con razón o sin ella, poco importa en este momento, diferentes estructuras (jeroglíficos propios o simbólicos, pudiendo ser cada especie curiológica o trópica, y las relaciones, de analogía o de la parte con el todo) que habría que confrontar sistemáticamente con las formas de trabajo del sueño (condensación, desplazamiento, sobredeterminación). Ahora bien, Warburton, preocupado, por razones apologéticas, con dar así, en particular contra el padre Kircher, «la prueba de la gran antigüedad de esta Nación», escoge el ejemplo de una ciencia egipcia que encuentra su fuente en la escritura

4. Warburton, autor de la *Misión divina de Moisés*. La cuarta parte de su obra fue traducida en 1744 bajo el título *Ensayo sobre los jeroglíficos de los egipcios, donde se ve el origen y el progreso del lenguaje y de la escritura, la antigüedad de las ciencias en Egipto y el origen del culto de los animales*. Esta obra, de la que volveremos a hablar en otro lugar, tuvo una considerable influencia. Marcó toda la reflexión de esta época acerca del lenguaje y de los signos. Los redactores de la *Enciclopedia*, Condillac y, por intermedio de éste, Rousseau se inspiraron en ella muy de cerca, tomando de ella, en particular, este tema: el carácter originariamente metafórico del lenguaje.

jeroglífica. Esta ciencia es la *Traumdeutung*, que se llama también onirocritia. Después de todo, ésta no era más que una ciencia de la escritura en manos de los padres. Dios, creían los egipcios, había donado la escritura de la misma manera que inspiraba los sueños. Así, los intérpretes no tenían más que recurrir, como el sueño mismo, al tesoro trópico o curiológico. Ahí encontraban, ya completamente preparada, la clave de los sueños, que después aparentaban adivinar. El código jeroglífico tenía por sí mismo valor de *Traumbuch*. Presunto don de Dios, constituido en verdad por la historia, se había convertido en el fondo común al que recurría el discurso onírico: el decorado y el texto de su puesta en escena. Al estar construido el sueño como una escritura, los tipos de transposición onírica correspondían a condensaciones y a desplazamientos ya practicados y registrados en el sistema de los jeroglíficos. El sueño no haría sino manipular elementos (*stoicheia*, dice Warburton, elementos o letras) encerrados en el tesoro jeroglífico, un poco como una palabra escrita recurriría a una lengua escrita: «...Hay que examinar qué fundamento puede haber tenido, originariamente, la interpretación que daba el Onirocrítico, cuando le decía a una persona que le consultaba sobre alguno de los sueños siguientes, que un *dragón* significaba la realeza, que una *serpiente* indicaba enfermedad...; que unas *ranas* representaban a impostores...». ¿Qué hacían entonces los hermeneutas de la época? Consultaban la escritura como tal: «Ahora bien, los primeros Intérpretes de los sueños no eran en absoluto ni bribones ni impostores. Lo único que les pasaba era, igual que a los primeros astrólogos judiciales, el ser más supersticiosos que los demás hombres de su tiempo, y el ser los primeros en caer en la ilusión. Pero, aun cuando supusiéramos que hayan sido tan bribones como sus sucesores, al menos han hecho falta primero unos materiales propios para ser puestos en práctica; y esos materiales no han podido ser nunca de tal naturaleza como para conmover, de una manera tan extraña, la imaginación de cada particular. Aquellos que les consultaban habrán querido encontrar una analogía conocida, que sirviese de fundamento a su desciframiento; y ellos mismos habrán recurrido igualmente a una autoridad reconocida para sostener su ciencia. Pero ¿qué otra analogía y qué otra autoridad podía haber ahí sino los *jeroglíficos simbólicos*, que se habían convertido entonces en una cosa sagrada y misteriosa? He aquí la solución natural de la dificultad. La ciencia simbólica... servía de fundamento a sus interpretaciones».

Es aquí donde se introduce la ruptura freudiana. Indudablemente Freud piensa que el sueño se desplaza como una escritura original, que pone en escena las palabras sin someterse a ellas; indudablemente, piensa aquí en un modelo de escritura irreductible al habla y que comporta, como los jeroglíficos, elementos pictográficos, ideogramáticos y fonéticos. Pero convierte la escritura psíquica en una producción tan originaria que la escritura tal como se la cree poder entender en su sentido propio, escritura codificada y visible «en el mundo», no sería más que una metáfora de aquélla. La escritura psíquica, por ejemplo la del sueño que «sigue antiguos pasos-abiertos», simple momento en la regresión hacia la escritura «primaria», no se deja leer a partir de ningún código. Sin duda, aquélla trabaja con una masa de elementos codificados en el curso de una historia individual o colectiva. Pero en sus operaciones, su léxico y su sintaxis se mantiene irreductible un residuo puramente idiomático, que tiene que llevar todo el peso de la interpretación, en la comunicación entre los inconscientes. El soñador inventa su propia gramática. No hay material significante o texto previo que se *contentaría* con utilizar, aunque en cualquier caso nunca se priva de ellos. Tal es, a pesar de su interés, el límite del *Chiffriermethode* y del *Traumbuch*. Tanto como a la generalidad y a la rigidez del código, este límite afecta al hecho de que en ellos hay una preocupación excesiva por los *contenidos*, e insuficiente por las relaciones, situaciones, funcionamiento y diferencias: «Mi procedimiento no es tan cómodo como el del método popular de desciframiento que traduce el contenido dado de un sueño según un código establecido; por mi parte estoy más bien inclinado a pensar que el mismo contenido del sueño puede albergar también otro sentido en personas diferentes y en un contexto diferente» (p. 109). Por otra parte, para sostener esta afirmación, Freud cree poder invocar la escritura china: «Éstos [los símbolos del sueño] tienen frecuentemente significaciones múltiples, de tal modo que, como en la escritura china, sólo el contexto hace posible en cada caso la comprensión correcta» (p. 358).

La ausencia de todo código exhaustivo y absolutamente infalible: lo que esto quiere decir es que en la escritura psíquica, que de esa manera anuncia el sentido de toda escritura en general, la diferencia entre significante y significado no es nunca radical. La experiencia inconsciente, antes del sueño que sigue antiguos pasos-abiertos, no adopta, sino que produce sus propios significantes, ciertamente no los crea en sus cuerpos

pero sí produce su significancia. Desde ese momento no son ya, propiamente hablando, significantes. Y la posibilidad de la traducción, si bien está lejos de quedar anulada —pues luego la experiencia no deja de tender distancias entre los puntos de identidad o de adherencia del significante al significado— resulta, por principio y definitivamente, limitada. Es eso lo que Freud pretende, quizás, desde otro punto de vista, en el artículo sobre *La represión*: «La represión actúa de manera *completamente individual*» (*G.W.*, X, p. 252). (La individualidad no es aquí, ni en primera instancia, la de un individuo, sino la de cada «ramificación de lo reprimido, que puede tener su destino propio».) No hay traducción, sistema de traducción, más que si un código permanente permite sustituir o transformar los significantes, conservando el mismo significado, *presente* siempre a pesar de la ausencia de tal o cual significante determinado. La posibilidad radical de la sustitución estaría, pues, implicada por el par de conceptos significado/significante, en consecuencia, por el concepto mismo de signo. No cambia nada el hecho de que, de acuerdo con Saussure, no se distinga el significado del significante más que como las dos caras de una misma hoja. La escritura originaria, si es que hay una, tiene que producir el espacio y el cuerpo de la hoja misma.

Se dirá: y sin embargo Freud está traduciendo continuamente. Cree en la generalidad y en la fijeza de un cierto código de la escritura onírica: «Cuando se está familiarizado con la sobreabundante explotación de la simbólica para la puesta en escena del material sexual en el sueño, tiene que preguntarse uno si buen número de estos símbolos no hacen su entrada como las "siglas" de la estenografía con una significación bien establecida de una vez por todas, y se encuentra uno ante la tentación de proyectar un nuevo *Traumbuch* según el método-del-desciframiento» (II/III, p. 356). Y de hecho, Freud no ha dejado de proponer códigos, reglas de una generalidad muy amplia. Y la sustitución de los significantes parece que es la actividad esencial de la interpretación psicoanalítica. Eso es cierto. No por ello deja de asignar Freud un límite esencial a esta operación. Más bien un doble límite.

Al considerar, primero, la expresión verbal, tal como ésta queda circunscrita en el sueño, se hace notar que su sonoridad, el cuerpo de la expresión, no se borra nunca ante el significado o al menos no se deja atravesar y transgredir como sí lo hace en el discurso consciente. Actúa como tal, según la eficacia que Artaud le destinaba en la escena de la crueldad. Ahora bien, un

cuerpo verbal no se deja traducir o transportar a otra lengua. Es eso justamente lo que la traducción deja caer. Dejar caer el cuerpo: esa es, incluso, la energía esencial de la traducción. Cuando reinstituye un cuerpo, es poesía. En este sentido, como el cuerpo del significante constituye el idioma para toda escena de sueño, el sueño es intraducible: «El sueño depende tan íntimamente de la expresión verbal que, Ferenczi ha podido hacerlo notar con razón, cada lengua tiene su propia lengua de sueño. Como regla general, un sueño es intraducible a otras lenguas, y un libro como éste no lo es más, eso pensaba yo al menos». Lo que vale aquí de una lengua nacional determinada vale a fortiori para una gramática individual.

Por otra parte, esta imposibilidad en cierto modo horizontal de una traducción sin pérdida, tiene su principio en una imposibilidad vertical. Nos referimos aquí al hacerse-conscientes pensamientos inconscientes. Si no se puede traducir el sueño en otra lengua, es también porque dentro del aparato psíquico no hay nunca relación de simple traducción. Se habla equivocadamente, nos dice Freud, de traducción o de transcripción para describir el paso de los pensamientos insconscientes a través de la preconsciencia hasta la consciencia. De nuevo aquí, el concepto metafórico de traducción (*Übersetzung*) o de transcripción (*Umschrift*) no es peligroso porque haga referencia a la escritura, sino en tanto que supone un texto ya ahí, inmóvil, presencia impasible de una estatua, de una piedra escrita o de un archivo cuyo contenido significado se transportaría sin daño al elemento de otro lenguaje, el de la preconsciencia o la consciencia. No basta, pues, con hablar de escritura para ser fieles a Freud, se le puede traicionar de esa manera más que nunca.

Es eso lo que se nos explica en el último capítulo de la *Traumdeutung*. Se trata entonces de completar una metáfora puramente y convencionalmente tópica del aparato psíquico mediante la apelación a la fuerza y a dos especies de procesos o tipos de recorrido de la excitación: «Intentaremos ahora rectificar algunas imágenes [ilustraciones intuitivas: *Anschaungen*] que pudieron ser equivocadamente interpretadas mientras tuvimos ante la vista los dos sistemas como dos localidades dentro del aparato psíquico, imágenes que han dejado su huella en las expresiones "reprimir" y "penetrar". Cuando decimos que un pensamiento inconsciente aspira a una traducción (*Übersetzung*) a lo pre-consciente, para penetrar después en la consciencia, no queremos decir que ha debido formarse un segundo

pensamiento, situado en un nuevo lugar, una especie de transcripción (*Umschrift*) al lado de la cual se mantendría el texto original; asimismo queremos también separar cuidadosamente toda idea de cambio de lugar del acto de penetrar en la consciencia».[5]

Interrumpamos por un momento nuestra cita. Así, pues, el texto consciente no es una transcripción, porque no ha habido que transponer, no ha habido que transportar un texto *presente en otra parte* bajo la forma de la inconsciencia. Pues el valor de presencia puede afectar también peligrosamente al concepto de inconsciente. Así, pues, no hay una verdad inconsciente que haya que volver a encontrar porque esté escrita en otra parte. No hay texto escrito y presente en otra parte, que daría lugar, sin que se modificara por ello, a un trabajo y a una temporalización (la cual pertenece, si nos atenemos a la literalidad freudiana, a la consciencia) que se mantendrían externos a él y que flotarían en su superficie. No hay, en general, texto presente, y ni siquiera texto presente-pasado, texto pasado como habiendo sido presente. El texto no se puede pensar en la forma, originaria o modificada, de la presencia. El texto inconsciente está ya tejido con huellas puras, con diferencias en las que se juntan el sentido y la fuerza, texto en ninguna parte presente, constituido por archivos que son *ya desde siempre* transcripciones. Láminas originarias. Todo empieza con la reproducción. Ya desde siempre, es decir, depósitos de un sentido que no ha estado nunca presente, cuyo presente significado es siempre reconstituido con retardo, *nachträglich*, a destiempo, *suplementariamente*: *nachträglich* quiere decir también *suplementario*. La apelación al suplemento es aquí originaria y socava lo que se reconstituye con retardo como el presente. El suplemento, lo que parece añadirse como lo lleno a lo lleno, es también lo que suple. «Suplir: 1. añadir lo que falta, proporcionar lo que hace falta de excedente», dice Littré, respetando como un sonámbulo la extraña lógica de esta palabra. Es en esa lógica como hay que pensar la posibilidad del a-destiempo, y también, sin duda, la relación de lo primario con lo secundario en todos sus niveles. Anotémoslo: *Nachtrag* tiene también un sentido preciso en el ámbito de las letras; es el apéndice, el codicilo, el post-scriptum. El texto que se llama presente sólo se descifra a pie de página, en la nota o el post-scriptum. Antes de esta recurrencia,

---

5. (P. 615), *El yo y el ello* (*G.W.*, XIII, cap. 2) subraya también el peligro de la representación tópica de los hechos psíquicos.

el presente no es más que una indicación de nota. Esto de que el presente en general no sea originario sino reconstituido, que no sea la forma absoluta, plenamente viviente y constituyente de la experiencia, que no haya la pureza del presente viviente: este es el tema, formidable para la historia de la metafísica, que Freud nos invita a pensar a través de una conceptualidad desigual con la cosa misma. Es este pensamiento, sin duda, el único que no se agota en la metafísica o en la ciencia.

Puesto que el paso a la consciencia no es una escritura derivada y repetitiva, una transcripción que doble la escritura inconsciente, dicho paso se produce de forma original y, en su misma secundariedad, es originario e irreductible. Como la consciencia es para Freud una superficie expuesta al mundo exterior, aquí, en lugar de recorrer la metáfora en el sentido banal, hay que comprender, por el contrario, la posibilidad de la escritura a la que se denomina consciente y actuante en el mundo (exterior visible de la grafía, de la literalidad, del hacerse literaria la literalidad, etc.) a partir de ese trabajo de escritura que circula como una energía psíquica entre lo inconsciente y lo consciente. La consideración «objetivista» o «mundana» de la escritura no nos enseña nada si no se la refiere a un espacio de escritura psíquica (se diría de escritura trascendental en el caso de que, de acuerdo con Husserl, se viera la psique como una región del mundo. Pero como ese es también el caso de Freud, que quiere respetar a la vez el ser-en-el-mundo de lo psíquico, su ser-local, y la originalidad de su topología, irreductible a toda intramundanidad ordinaria, hay que pensar quizás que lo que describimos aquí como trabajo de la escritura borra la diferencia trascendental entre origen del mundo y ser en-el-mundo. La borra al producirla: ámbito del diálogo y del malentendido entre los conceptos husserliano y heideggeriano de ser-en-el-mundo).

En cuanto a esta escritura no-transcriptiva, Freud añade, efectivamente, una precisión esencial. Ésta debe poner en evidencia: 1. el peligro que se produciría si se inmovilizase o se aplacase la energía en una metafórica ingenua del lugar; 2. la necesidad, no de abandonar sino de repensar el espacio o la topología de esta escritura; 3. que Freud, que insiste siempre en *representar* el aparato psíquico mediante un montaje artificial, no ha descubierto todavía un modelo mecánico adecuado a la conceptualidad grafemática que utiliza ya para describir el texto psíquico.

«Cuando decimos que un pensamiento preconsciente queda

reprimido y acogido después por lo inconsciente, estas imágenes, tomadas del ámbito metafórico (*Vorstellungskreis*) del combate para la ocupación de un terreno, podrían incitarnos a creer que realmente queda disuelta en una de las dos localidades psíquicas una ordenación (*Anordnung*) y sustituida por otra nueva en la otra localidad. En lugar de estas analogías, diremos ahora, en forma que corresponde mejor al verdadero estado de cosas, que una carga de energía (*Energiebesetzung*) es transferida o retirada de una ordenación determinada, de manera que el producto psíquico queda situado bajo el dominio de una instancia o sustraído al mismo. Sustituimos aquí, nuevamente, una representación tópica por una representación dinámica; lo que nos aparece dotado de movimiento (*das Bewegliche*) no es el producto psíquico sino su inervación...» (*ibíd.*).

Interrumpimos de nuevo nuestra cita. La metáfora de la traducción como transcripción de un texto original separaría la fuerza y la extensión, al mantener la exterioridad simple de lo traducido y de lo que lo traduce. Esta misma exterioridad, el estatismo y el topologismo de esta metáfora, asegurarían la transparencia de una traducción neutra, de un proceso foronómico y no metabólico. Freud lo subraya: la escritura psíquica no se presta a una traducción porque es un único sistema energético, por diferenciado que sea, y porque cubre todo el aparato psíquico. A pesar de la diferencia de las instancias, la escritura psíquica en general no es el desplazamiento de las significaciones en la limpidez de un espacio inmóvil, dado previamente, ni la blanca neutralidad de un discurso. De un discurso que podría ser cifrado sin dejar de ser diáfano. Aquí no se deja reducir la energía, y ésta no limita sino que produce el sentido. La distinción entre la fuerza y el sentido es derivada en relación a la archi-huella, depende de la metafísica de la conciencia y de la presencia, o más bien de la presencia en el verbo, en la alucinación de un lenguaje determinado a partir de la palabra, de la representación verbal. Metafísica de la preconsciencia, diría quizás Freud, puesto que el preconsciente es el lugar que le asigna a la verbalidad. Al margen de eso, ¿qué nos habría enseñado Freud realmente nuevo?

La fuerza produce el sentido (y el espacio) mediante el mero poder de «repetición» que habita en ella originariamente como su muerte. Este poder, es decir, este impoder que abre y limita el trabajo de la fuerza inaugura la traducibilidad, hace posible lo que se llama «el lenguaje», transforma el idioma absoluto en límite desde siempre ya transgredido: un idioma puro no es un

lenguaje, sólo llega a serlo repitiéndose: la repetición desdobla ya desde siempre la punta de la primera vez. A pesar de las apariencias, esto no contradice lo que decíamos más arriba sobre lo intraducible. Se trataba entonces de invocar el origen del movimiento de transgresión, el origen de la repetición y del convertirse en lenguaje el idioma. Si nos instalamos *en lo dado o el efecto de la repetición*, en la traducción, en la evidencia de la distinción entre la fuerza y el sentido, no sólo se pierde la intuición original de Freud, sino que se borra lo virulento de la relación con la muerte.

Habría que examinar, pues, de cerca —cosa que no podemos hacer aquí, naturalmente— todo aquello que Freud nos da que pensar sobre la fuerza de la escritura como «abrirse-paso» en la repetición *psíquica* de esta noción hasta ahora *neurológica*: abertura de su propio espacio, rotura, penetración de un camino contra resistencias, ruptura e irrupción que *marca la ruta (rupta, via rupta)*, inscripción violenta de una forma, trazado de una diferencia en una naturaleza o una materia que no son pensables como tales más que en su *oposición* a la escritura. Se abre la ruta en una naturaleza o una materia, una selva o un bosque (*hylé*) y proporciona así una reversibilidad de tiempo y de espacio. Habría que estudiar juntas la historia de la ruta y la historia de la escritura, genéticamente y estructuralmente. Pensamos aquí en los textos de Freud acerca del trabajo de la huella mnémica (*Erinnerungsspur*) que, si bien no es ya la huella neurológica, no es todavía la «memoria consciente» (*El inconsciente, G.W.*, X, p. 288) en el trabajo *itinerante* de la huella, que produce y no que recorre su ruta, de la huella que traza, de la huella que se abre ella misma su camino. La metáfora del camino por el que se abre uno paso, tan frecuente en las descripciones de Freud, se comunica siempre con el tema del *retardo suplementario* y de la reconstitución del sentido a destiempo, tras el trabajo de zapa de un topo, tras la labor subterránea de una impresión. Ésta ha dejado una huella productora que no ha sido *percibida* jamás, ni vivida en su sentido en presente, es decir, en consciencia. El post-scriptum que constituye el presente pasado como tal no se contenta, como quizás han pensado Platón, Hegel y Proust, con despertarlo o revelarlo en su verdad: lo produce. En cuanto al retardo sexual: ¿consiste aquí en el mejor ejemplo o en la esencia de este movimiento? Falsa cuestión, sin duda: el *tema* —presuntamente conocido— de la cuestión, a saber, la sexualidad, no está determinado, limitado o ilimitado más que de rechazo y mediante la respues-

ta misma. La de Freud, en todo caso, es tajante. Fijaos en el hombre de los lobos. Es sólo con retardo como llega a ser vivida en su significación la percepción de la escena primitiva —realidad o fantasma, poco importa—, y la maduración sexual no es la forma accidental de ese retardo. «Con un año y medio, recibió impresiones cuya comprensión diferida le fue posible en la época del sueño gracias a su desarrollo, su exaltación, y su investigación sexual.» Ya en el *Proyecto*, a propósito de la represión en la histeria: «Se descubre en todos los casos en que se reprime un recuerdo, que éste sólo se transforma en trauma retardadamente (*nur nachträglich*). La causa de esto es el retardo (*Verspätung*) de la pubertad en relación con el desarrollo del individuo en su conjunto». Esto tendría que llevar si no a la solución, sí al menos a un nuevo planteamiento del temible problema de la temporalización y de la llamada «intemporalidad» del inconsciente. Aquí, más que en otros lugares, se advierte la separación entre la intuición y el concepto freudianos. La intemporalidad del inconsciente está sin duda determinada sólo por oposición a un concepto corriente del tiempo, concepto tradicional, concepto de la metafísica, tiempo de la metafísica o tiempo de la consciencia. Habría que leer quizás a Freud como Heidegger ha leído a Kant: igual que el *yo pienso*, sin duda el inconsciente es intemporal sólo con respecto a un cierto concepto vulgar del tiempo.

La dióptrica y los jeroglíficos

No nos apresuremos a concluir que, al apelar a la energética contra la tópica de la traducción, Freud estaba renunciando a localizar. Si, como vamos a ver, se obstina en dar una representación proyectiva y espacial, incluso puramente mecánica, de los procesos energéticos, eso no se debe sólo al valor didáctico de la exposición: se mantiene irreductible una cierta espacialidad, de la que no podría separarse la idea de sistema; su naturaleza es tanto más enigmática cuanto que no se la puede considerar ya como el medio homogéneo e impasible de los procesos dinámicos y económicos. En la *Traumdeutung*, la máquina metafórica no está adaptada todavía a la analogía escritural que rige ya, como se va a poner de manifiesto enseguida, toda la exposición descriptiva de Freud. Es una *máquina óptica*.

Retomemos nuestra cita. Freud no quiere renunciar a la metáfora tópica contra la que acaba de ponernos en guardia:

«Sin embargo, creo adecuado y justificado continuar empleando la representación intuitiva [la metáfora: *anschauliche Vorstellung*] de los dos sistemas. Evitaremos todo abuso de esta forma de exposición (*Darstellungsweise*) recordando que las representaciones (*Vorstellungen*) , los pensamientos y los productos psíquicos en general no deben ser localizados en elementos orgánicos del sistema nervioso, sino, por decirlo así, *entre ellos*, en donde las resistencias y los pasos-abiertos conforman su correspondiente correlato. Todo aquello que puede devenir objeto (*Gegenstand*) de nuestra percepción interior es *virtual*, como la imagen producida por la entrada de los rayos luminosos en el anteojo. Pero los sistemas, *que no son en sí nada psíquico* [el subrayado es nuestro] y no resultan nunca accesibles a nuestra percepción psíquica, pueden ser comparados a las lentes del anteojo, las cuales proyectan la imagen. Continuando esta comparación, correspondería la censura entre los dos sistemas a la refracción de los rayos [a la rotura de los rayos: *Strahlenbrechung*] al pasar a un medio nuevo» (pp. 615 y 616).

Esta representación no se puede comprender ya en un espacio de estructura simple y homogénea. El cambio de medio y el movimiento de la refracción lo señalan suficientemente. Después Freud, en otra referencia a la misma máquina, introduce una diferenciación interesante. En el mismo capítulo, en el parágrafo sobre *la Regresión*, intenta explicar la relación de la memoria y la percepción en la huella mnémica: «La idea que así se nos ofrece es la de una *localidad psíquica*. Vamos ahora a prescindir por completo de la circunstancia de sernos conocido también el aparato psíquico como preparación [*Präparat*: preparación de laboratorio] anatómica y vamos a eludir asimismo toda posibile tentación de determinar en dicho sentido la localidad psíquica. Permaneceremos, pues, en terreno psicológico y no pensaremos sino en obedecer a la invitación de representarnos el instrumento puesto al servicio de las funciones anímicas como un microscopio compuesto, un aparato fotográfico o algo semejante. La localidad psíquica corresponderá entonces a un lugar (*Ort*) situado en el interior de este aparato, en el que surge uno de los grados preliminares de la imagen. En el microscopio y en el telescopio son estos lugares puntos ideales; esto es, puntos en los que no se halla situado ningún elemento concreto del aparato. Creo innecesario excusarme por la imperfección de estas imágenes y otras que han de seguir» (p. 541).

Al margen de lo pedagógico, esta ilustración se justifica por la diferencia entre el *sistema* y lo *psíquico*: el sistema psíquico

no es psíquico, y sólo se trata de él en esta descripción. Después, lo que le interesa a Freud es la puesta en marcha del aparato, su funcionamiento y el orden de sus operaciones, el tiempo reglado de su movimiento tal como queda *cogido* y marcado en las piezas del mecanismo: «En realidad, no necesitamos establecer la hipótesis de un orden verdaderamente espacial de los sistemas psíquicos. Nos basta con que exista un orden fijo de sucesión establecido por la circunstancia de que en determinados procesos psíquicos la excitación recorre los sistemas conforme a una sucesión temporal determinada». Finalmente, estos aparatos de óptica *captan* la luz; en el ejemplo fotográfico, la registran.[6] Freud quiere ya dar cuenta del clisé o la escritura de la luz, y he aquí la diferenciación (*Differenzierung*) que introduce. Atenuará las «imperfecciones» de la analogía y las «excusará» quizás. Sobre todo subrayará la exigencia, a primera vista contradictoria, que obsesiona a Freud desde el *Proyecto*, y que sólo podrá ser satisfecha por la máquina de escribir, por el «bloc mágico»: «Introduciremos ahora fundadamente una primera diferenciación en el extremo sensible (del aparato). Las percepciones que llegan hasta nosotros dejan en nuestro aparato psíquico una huella (*Spur*) a la que podemos dar el nombre de *huella mnémica* (*Erinnerungsspur*). La función que a esta huella mnémica se refiere es la que denominamos memoria. Continuando nuestro propósito de adscribir a diversos sistemas los procesos psíquicos, observamos que la huella mnémica no puede consistir sino en modificaciones permanentes de los elementos del sistema. Ahora bien, como ya hemos indicado en otro lugar, el que un mismo sistema haya de retener fielmente modificaciones de sus elementos y conservar, sin

---

6. La metáfora del clisé fotográfico es muy frecuente. Cf. *Sobre la dinámica de la transferencia* (*G.W.*, VIII, pp. 364 y 365). Las nociones de clisé y de impresión son ahí los principales instrumentos de la analogía. En el análisis de Dora, Freud define la transferencia en términos de edición, de reedición, de reimpresiones estereotipadas o revisadas y corregidas. Las *Observaciones sobre el concepto de inconsciente en el psicoanálisis*, 1913 (*G.W.*, X, p. 436) comparan las relaciones de lo consciente y lo inconsciente con el proceso fotográfico: «El primer estadio de la fotografía es el negativo; toda imagen fotográfica tiene que pasar por la prueba del "proceso negativo", y de esos negativos, los que se hayan comportado bien en esa prueba son admitidos en el "proceso positivo" que culmina con la imagen». Hervey de Saint-Denys consagra todo un capítulo de su libro a la misma analogía. Las intenciones son las mismas. E inspiran también una precaución que volveremos a encontrar en la *Nota sobre el bloc mágico*: «La memoria, por otra parte, tiene sobre el aparato fotográfico esa maravillosa superioridad que poseen las fuerzas de la naturaleza, renovar ellas mismas sus medios de actuación».

embargo, una capacidad constante de acoger nuevos motivos de modificación supone no pocas dificultades» (p. 534). Así pues, serán necesarios dos sistemas en una sola máquina. Este nuevo sistema que conciliase la desnudez de la superficie y la profundidad de la retención no podría representarlo una máquina óptica a no ser de lejos y con muchas «imperfecciones». «Al proseguir el análisis del sueño, entrevemos un poco la estructura de este instrumento, el más maravilloso y el más misterioso de todos, solamente un poco, pero es un comienzo...» Esto podemos leer en las últimas páginas de la *Traumdeutung* (p. 614). Solamente un poco. La representación gráfica del sistema (no psíquico) de lo psíquico no está dispuesta en el momento en que la de lo psíquico ha ocupado ya, en la *Traumdeutung* misma, un terreno considerable. Midamos este retardo.

A lo característico de la escritura lo hemos denominado en otra parte, en un sentido difícil de esta palabra, *espaciamiento*: diastema y devenir-espacio del tiempo, también despliegue, en una localidad originaria, de significaciones que la consecución lineal irreversible, que va pasando de punto de presencia a punto de presencia, no podía hacer otra cosa que extenderlas y en cierto modo fallar su represión. Particularmente en la escritura llamada fonética. Entre ésta y el logos (o el tiempo de la lógica) dominado por el principio de no-contradicción, fundamento de toda la metafísica de la presencia, hay una connivencia profunda. Ahora bien, en todo espaciamiento silencioso o no puramente fónico de las significaciones, son posibles encadenamientos que no obedecen ya a la linealidad del tiempo lógico, del tiempo de la consciencia o de la preconsciencia, del tiempo de la «representación verbal». No hay frontera segura entre el espacio no fonético de la escritura (incluso en la escritura «fonética») y el espacio de la escena del sueño.

Así, no debemos sorprendernos cuando Freud apela constantemente, para sugerir la extrañeza de las relaciones lógico-temporales en el sueño, a la escritura, a la sinopsis espacial del pictograma, del jeroglífico, de la escritura no-fonética en general. Sinopsis y no estación: escena y no cuadro. El laconismo,[7] lo lapidario del sueño no es la presencia impasible de signos petrificados.

La interpretación ha deletreado los elementos del sueño. Ha hecho aparecer el trabajo de condensación y de desplazamien-

---

7. «El sueño es parsimonioso, indigente, lacónico» (*G.W.* II y III, p. 284). El sueño es «estenográfico» (cf. más arriba).

to. Todavía hace falta dar cuenta de la síntesis que compone y pone en escena. Hay que preguntarse por los recursos de la puesta en escena (*die Darstellungsmittel*). Un cierto policentrismo de la representación onírica es inconciliable con el desarrollo aparentemente lineal, unilineal, de las puras representaciones verbales. La estructura lógica e ideal del discurso consciente debe, pues, someterse al sistema del sueño, subordinarse a él como una pieza de su maquinaria. «Los diversos componentes de esta complicada formación muestran naturalmente las más variadas relaciones lógicas entre sí, constituyendo el primer término y el trasfondo, digresiones y aclaraciones, condiciones, demostraciones y objeciones. Cuando la masa total de estas ideas latentes es sometida luego a la presión de la elaboración onírica, bajo cuyos efectos los diversos fragmentos subvertidos quedan desmenuzados y soldados, como los témpanos de hielo a la deriva, surge la interrogación de cuál ha sido el destino de los lazos lógicos que hasta entonces habían mantenido la cohesión del discurso conjunto. ¿Qué representación alcanzan en el sueño los términos "si, porque, tan, aunque, o... o..." y todas las demás conjunciones sin las cuales nos es imposible comprender una oración o un discurso?» (pp. 316 y 317).

Esta puesta en escena puede compararse en primer lugar con esas formas de expresión que son como la escritura en la palabra: la pintura o la escultura de los significantes que inscriben en un espacio de cohabitación elementos que la cadena hablada tiene que reprimir. Freud las opone a la poesía que «puede servirse del discurso hablado» (*Rede*). Pero, ¿no se sirve el sueño de la palabra? «En el sueño, vemos pero no oímos», decía el *Proyecto*. En realidad, como hará Artaud, Freud apuntaba entonces menos a la ausencia que a la subordinación de la palabra en la escena del sueño. Lejos de desaparecer, el discurso cambia entonces de función y de dignidad. Queda situado, rodeado, investido (en todos los sentidos de esta palabra), constituido. Se inserta en el sueño como la leyenda en las historietas de dibujos, esa combinación picto-jeroglífica en la que el texto fonético es el complemento, no el centro del relato: «Antes que la pintura llegase al conocimiento de sus leyes de expresión, se esforzaba en compensar esta desventaja haciendo salir de la boca de sus personajes filacterias que llevaban como inscripción (*als Schrift*) el discurso que el pintor desesperaba de poder poner en escena en el cuadro» (p. 317).

La escritura general del sueño desborda la escritura fonética y pone la palabra en su sitio. Como en los jeroglíficos o los

«rebus», la voz queda rodeada. Desde el inicio del capítulo sobre *El trabajo del sueño*, no se nos deja lugar alguno para la duda a este respecto, aunque Freud se sirve ahí todavía de ese concepto de traducción ante el que más adelante va a suscitar nuestras sospechas. «Las ideas latentes y el contenido manifiesto del sueño se nos muestran como dos puestas en escena del mismo contenido en dos lenguas diferentes; o mejor dicho, el contenido manifiesto se nos aparece como una transferencia (*Übertragung*) de las ideas latentes a una distinta forma expresiva, cuyos signos y reglas de construcción hemos de aprender por la comparación del original con la traducción. Las ideas latentes nos resultan perfectamente comprensibles en cuanto las descubrimos. En cambio el contenido manifiesto nos es dado como en una escritura figurativa (*Bilderschrift*), para cuya solución habremos de transferir cada uno de sus signos al lenguaje de las ideas latentes.» *Bilderschrift*: no imagen inscrita, sino escritura figurada, imagen dada no a una percepción simple, consciente y presente, de la cosa misma —suponiendo que algo así exista— sino a una lectura. «Incurriríamos, desde luego, en error si quisiéramos leer estos signos dándoles el valor de imágenes y no según su referencia significativa (*Zeichenbeziehung*)... El sueño es este enigma figurativo (*Bilderrätsel*), y nuestros predecesores en la interpretación onírica han incurrido en la falta de considerar el jeroglífico como una composición pictórica.» El contenido figurado es, pues, ciertamente una escritura, una cadena significante de forma escénica. En ese sentido, resume, ciertamente, un discurso, es la *economía de la palabra*. Lo deja ver bien todo el capítulo sobre *El cuidado de la puesta en escena (Darstellbarkeit)*. Pero la transformación económica recíproca, la recuperación total en el discurso, es, por principio, imposible o limitada. Esto depende en primer lugar de que las palabras son también, y «primariamente» cosas. De esa manera, son recuperadas, «agarradas» por el proceso primario en el sueño. No cabe, pues, contentarse con decir que en el sueño las «cosas» condensan las palabras; que inversamente los significantes no verbales se dejan interpretar, en cierta medida, mediante representaciones verbales. Hay que reconocer que las palabras, en tanto que en el sueño son atraídas, seducidas, hacia el límite ficticio del proceso primario, tienden a convertirse en puras y simples cosas. Límite por otra parte también ficticio. Palabras puras y cosas puras son, pues, como la idea del proceso primario y, en consecuencia, del proceso secundario, «ficciones teóricas». La separación en el «sueño» y

la separación en la «vigilia» no se distinguen *esencialmente* en cuanto a la naturaleza del lenguaje. «Con frecuencia son tratadas las palabras como cosas por el sueño y sufren entonces los mismos montajes que las representaciones de las cosas.»[8] En la *regresión formal* del sueño, la espacialización de la puesta en escena *no sorprende* a las palabras. Aquélla no podría ni siquiera conseguirse, por otra parte, si la palabra no estuviera desde siempre trabajada en su cuerpo por la marca de su inscripción o de su aptitud escénica, por su *Darstellbarkeit* y todas las formas de su espaciamiento. Éste no ha podido dejar de ser reprimido por la llamada palabra viva y vigilante, por la conciencia, la lógica, la historia del lenguaje, etc. La espacialización no sorprende al tiempo de la palabra o a la idealidad del sentido, no les sobreviene a éstas como un accidente. La temporalización supone la posibilidad simbólica y toda síntesis simbólica, antes incluso de ir a caer en un espacio «exterior» a ella, comporta en sí misma el espaciamiento como diferencia. Por eso, la cadena fónica pura, en la medida en que implica diferencias, no es tampoco ella misma una continuidad o una fluidez puras del tiempo. La diferencia es la articulación del espacio y del tiempo. La cadena fónica o la cadena de escritura fonética están ya desde siempre distendidas mediante ese minimum de espaciamiento esencial con el que podrán iniciarse el trabajo del sueño y toda regresión formal en general. No se trata ahí de una negación del tiempo, de una detención del tiempo en un presente o una simultaneidad, sino de otra estructura, de otra estratificación del tiempo. De nuevo aquí la comparación con la escritura —con la escritura fonética esta vez— esclarece tanto la escritura como el sueño: «Éste [el sueño] reproduce la

---

8. El *Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños* (1916, G.W., II y III, p. 419) consagra un importante desarrollo a la regresión formal que, decía la *Traumdeutung*, hace que «modos de expresión y puesta en escena primitivos sustituyan a aquellos a los que estamos acostumbrados» (p. 554). Freud insiste ahí sobre todo en el papel que juega la representación verbal: «Es muy notable que el trabajo del sueño se atenga tan poco a las representaciones verbales; está siempre dispuesto a sustituir unas palabras por otras hasta encontrar la expresión que se deja manejar más fácilmente en la puesta en escena plástica». Este pasaje va seguido de una comparación, desde el punto de vista de las representaciones de palabras y de las representaciones de cosas, entre el lenguaje del soñador y el lenguaje del esquizofrénico. Habría que comentarlo de cerca. Se constataría quizás (¿contra Freud?) que ahí es imposible una determinación rigurosa de la anomalía. Sobre el papel de la representación verbal en el preconsciente y el carácter en ese caso secundario de los elementos visuales, cf. *El yo y el ello*, cap. 2.

coherencia lógica como simultaneidad, y obrando así procede como el pintor que al representar en un cuadro la escuela de Atenas o el Parnaso reúne en su obra a un grupo de filósofos o poetas que realmente no se encontraron nunca juntos en un atrio o sobre una montaña... Esta forma de puesta en escena es la que sigue empleando el sueño para cada caso. Así, siempre que nos muestran dos elementos próximos uno a otro, nos indica con ello la existencia de una íntima conexión entre los que a ellos corresponden en las ideas latentes del sueño. Sucede aquí lo que en nuestro sistema de escritura; cuando escribimos *ab* indicamos que las dos letras han de ser pronunciadas como una sola sílaba; mas si vemos escrito primero *a* y luego *b* después de un espacio libre, lo consideraremos como indicación de que *a* es la última letra y *b* la primera de otra» (p. 319).

El modelo de la escritura jeroglífica se asemeja de manera más llamativa a la diversidad de modos y de funciones del signo en el sueño, pero cabe encontrarla en toda escritura. Todo signo —verbal o no— puede utilizarse en niveles, funciones y configuraciones que no están prescritas en su «esencia» sino que nacen del juego de la diferencia. Resumiendo todas estas posibilidades, Freud concluye: «A pesar de esa multiplicidad de aspectos, puede decirse que la puesta en escena de la elaboración onírica, que *no tiene la pretensión de ser comprendida*, no plantea al traductor mayores dificultades que los antiguos jeroglíficos a sus lectores» (pp. 346 y 347).

Más de veinte años separan la primera edición de la *Traumdeutung* de la *Nota sobre el bloc mágico*. ¿Qué sucede si persistimos en seguir las dos series de metáforas, las que conciernen al sistema no psíquico de lo psíquico y las que conciernen a lo psíquico mismo?

Por una parte el alcance *teórico* de la metáfora *psicográfica* va a ser sometido a una reflexión cada vez mejor. En cierto modo se le dedica una cuestión metodológica. El psicoanálisis se ve llamado a colaborar más bien con una grafemática futura que con una lingüística dominada por un viejo fonologismo. Freud lo recomienda *literalmente* en un texto de 1913,[9] y en esto no hay nada que añadir, interpretar y renovar. El interés del psicoanálisis por la lingüística supone que se «transgreda» el

---

9. *Das Interesse and der Psychoanalyse, G.W.*, VIII, p. 390. La segunda parte de este texto, consagrado a las «ciencias no psicológicas», concierne en primerísimo lugar a la ciencia del lenguaje (p. 493) antes que a la filosofía, la biología, la historia, la sociología, la pedagogía.

«sentido habitual de lenguaje». «Bajo la palabra lenguaje, no hay que entender aquí sólo la expresión del pensamiento con palabras, sino también el lenguaje gestual y cualquier otro tipo de expresión de la actividad psíquica, como la escritura.» Tras recordar el arcaísmo de la expresión onírica, que admite la contradicción[10] y privilegia la visibilidad, Freud precisa: «Nos parece más adecuado comparar el sueño con un sistema de escritura que con una lengua. En realidad la interpretación de un sueño es totalmente análoga a la de descifrar una antigua escritura figurada, como la de los jeroglíficos egipcios. En ambos casos hallamos elementos no destinados a la interpretación o, respectivamente, a la lectura, sino a facilitar, en calidad de determinativos, la comprensión de otros elementos. La múltiple significación de diversos elementos del sueño encuentra también su reflejo en estos antiguos sistemas gráficos... Si una tal concepción de la puesta en escena del sueño no ha sido más ampliamente desarrollada, ha sido tan sólo porque el psicoanalista carece de aquellos conocimientos que el filólogo podría aplicar a un tema como el de los sueños» (pp. 404 y 405).

Por otra parte, ese mismo año, en el artículo sobre *El inconsciente*, es ya la problemática del *aparato* como tal lo que empieza a recogerse en conceptos escriturales: ni, como en el *Proyecto*, en una topología de huellas sin escritura ni, como en la *Traumdeutung*, en el funcionamiento de mecanismos ópticos. El debate entre la hipótesis funcional y la hipótesis tópica concierne a lugares de *inscripción* (*Niederschrift*): «Cuando un acto psíquico (limitándonos aquí a aquellos de la naturaleza de una *representación* [*Vorstellung*. El subrayado es nuestro]) pasa del sistema *Inc.* al sistema *Cc.*, ¿hemos de suponer que con este paso se halla enlazada una nueva fijación o, como pudiéramos decir, una segunda inscripción de la representación de que se trate, inscripción que de este modo podrá resultar integrada en una nueva localidad psíquica, y junto a la cual continúa existiendo la primitiva inscripción inconsciente? ¿O será más exacto admitir que el paso de un sistema a otro consiste en un cambio de estado, que tiene efecto en el mismo material y en

10. Es sabido que toda la nota *Über den Gegensinn der Urworte* (1910) tiende a demostrar, siguiendo a Abel, y con una gran abundancia de ejemplos tomados de la escritura jeroglífica, que el sentido contradictorio o indeterminado de las palabras primitivas tan sólo podía determinarse, obtener su diferencia y sus condiciones de funcionamiento a partir del gesto y la escritura (*G.W.*, VIII, p. 214). Sobre ese texto y la hipótesis de Abel, Cf. E. Benveniste, *Problemas de lingüística general*, cap. VII.

la misma localidad?» (*G.W.*, X, pp. 272 y 273). La discusión que sigue no nos interesa directamente aquí. Recordemos sólo que la hipótesis económica y el difícil concepto de *contra-carga* (*Gegenbesetzung*: «el único mecanismo de la represión primitiva», p. 280) que Freud introduce tras haber renunciado a decidirse, no elimina la diferencia tópica de las dos inscripciones.[11] Y señalemos que el concepto de inscripción sigue siendo todavía el mero *elemento* gráfico de un aparato que no es a su vez él mismo una máquina de escribir. Sigue influyendo aquí la diferencia entre el sistema y lo psíquico: la grafía queda reservada a la descripción del contenido psíquico o de un elemento de la máquina. Cabría pensar que ésta se somete a otro principio de organización, a otro destino que la escritura. Está también quizás el hecho de que el hilo conductor del artículo sobre el *Inconsciente*, su *ejemplo*, como hemos subrayado, sea el destino de una *representación*, consecutiva a un primer registro. Cuando se describa la percepción, el aparato de registro o de inscripción originaria, el «aparato de percepción» no podrá ya ser otra cosa que una máquina de escritura. La *Nota sobre el bloc mágico*, doce años más tarde, describirá el aparato de percepción y el origen de la memoria. Tras tanto tiempo separadas y desfasadas entre sí, las dos series de metáforas llegarán a juntarse entonces.

El trozo de cera de Freud y las tres analogías de la escritura

En este texto de seis páginas, se va demostrando progresivamente la analogía entre un cierto aparato de escritura y el aparato de la percepción. La descripción pasa por tres etapas que le hacen ganar cada vez en rigor, en interioridad y en diferenciación.

Como se ha hecho siempre, y al menos desde Platón, Freud considera primero la escritura como técnica al servicio de la memoria, técnica exterior, auxiliar de la memoria psíquica y no ella misma memoria: *hypómnesis* más bien que *mnéme*, decía el *Fedro*. Pero aquí, cosa que no era posible en Platón, el psiquismo está cogido en un aparato, y lo escrito será representado más fácilmente como una pieza extraída y «materializada» de este aparato. Es la *primera analogía*: «Cuando desconfia-

11. P. 288. Es el pasaje que hemos citado más arriba, y en el que la huella mnémica se distinguía de la «memoria».

mos de nuestra memoria —desconfianza que alcanza gran intensidad en los neuróticos, pero que también está justificada en los normales— podemos complementar y asegurar (*ergänzen und versichern*) esta función por medio de anotaciones gráficas (*schriftliche Anzeichnung*). La superficie que conserva estas anotaciones, pizarra u hoja de papel, es entonces como una parte materializada (*ein materialisiertes Stück*) del aparato mnémico (*des Erinnerungsapparates*), que llevamos, invisible, en nosotros. Nos bastará, pues, saber el lugar en el que se halla el "recuerdo" así fijado para poderlo "reproducir" a voluntad, con la certeza de que ha permanecido invariable, habiendo eludido así las deformaciones que quizás hubiese sufrido en nuestra memoria» (*G.W.*, XIV, p. 3).

El tema de Freud no es aquí la ausencia de memoria, o la finitud originaria y normal del poder mnémico; todavía menos, la estructura de la temporalización que funda esta finitud o sus relaciones esenciales con la posibilidad de una censura y de una represión; no es tampoco la posibilidad y la necesidad de la *Ergänzung*, del *suplemento hipomnémico* que lo psíquico tiene que proyectar «en el mundo»; ni lo que se requiere en cuanto a la naturaleza de lo psíquico para que sea posible esa suplementariedad. Se trata en primer término, y simplemente, de considerar las condiciones que imponen a esta operación las superficies de escritura habituales. Éstas no responden a la doble exigencia establecida desde el *Proyecto*: conservación indefinida y poder ilimitado de recepción. La hoja conserva indefinidamente, pero se agota pronto. La pizarra, cuya virginidad puede reconstituirse siempre borrando los trazos, no conserva, en consecuencia, las huellas. Todas las superficies de escritura clásicas ofrecen sólo una de las dos ventajas, y presentan siempre el inconveniente complementario. Así es la *res extensa* y la superficie inteligible de los aparatos de escritura clásicos. En los procesos que sustituyen así a nuestra memoria, «parecen excluirse entre sí la capacidad receptora ilimitada y la conservación de huellas permanentes». Su extensión pertenece a la geometría clásica y es así inteligible como exterioridad pura y sin relación consigo misma. Hay que encontrar otro espacio de escritura: ésta lo ha reclamado siempre.

Los aparatos auxiliares (*Hilfsapparate*) que, advierte Freud, se han construido siempre bajo el modelo del órgano suplido (por ejemplo, las lentes, la cámara fotográfica, los amplificadores) parecen, pues, particularmente deficientes cuando se trata de nuestra memoria. Esta advertencia hace quizás todavía más

sospechosa la apelación anterior a aparatos de óptica. Freud recuerda, de todas formas, que la exigencia contradictoria, enunciada aquí, había sido reconocida ya en 1900. Habría podido decir en 1895. «Ya en la *Traumdeutung* (1900) expusimos la sospecha de que esta facultad, poco común, correspondía a la función de dos distintos sistemas (órganos del aparato psíquico). Poseeríamos un sistema encargado de recibir las percepciones, pero no de conservar de ellas una huella duradera, conduciéndose así, con respecto a cada nueva percepción, como una cuartilla intacta. Tales huellas permanentes de los estímulos acogidos surgirían luego en los "sistemas mnémicos" situados detrás del sistema receptor. Más tarde (*Más allá del principio del placer*), agregamos la observación de que el fenómeno inexplicable de la consciencia nace en el sistema perceptor *en lugar de* las huellas duraderas.»[12]

Doble sistema comprendido en un único aparato diferenciado, inocencia que se ofrece permanentemente y reserva infinita de huellas: es eso lo que, finalmente, ha podido conciliar ese «pequeño instrumento» que se «ha lanzado al mercado hace poco tiempo bajo el nombre de bloc mágico» y que «parece prometer mayor utilidad que la hoja de papel o la pizarra». Su apariencia es modesta, «pero si lo observamos más detenidamente, encontramos en su construcción una singular analogía con la estructura por nosotros supuesta de nuestro aparato perceptor». Ofrece dos ventajas: «Una superficie receptora siempre disponible y huellas permanentes de las inscripciones hechas». He aquí su descripción: «El bloc mágico es una lámina de resina o cera de color oscuro, encuadrada en un marco de papel, y sobre la cual va una fina hoja transparente, sujeta en su borde superior y suelta en el inferior. Esta hoja es la parte más interesante de todo el aparato. Se compone a su vez de dos capas separables, salvo en los bordes transversales. La capa superior es una lámina transparente de celuloide, y la inferior, un papel encerado muy delgado y traslúcido. Cuando el aparato no es empleado, la superficie interna del papel encerado permanece ligeramente adherida a la capa superior de la lámina de cera. Para usar este bloc mágico se escribe sobre la capa de celuloide de la hoja que cubre la lámina de cera. Para ello no se emplea lápiz ni tiza, sino, como en la antigüedad, un estilo o punzón. Pero en el bloc mágico, el estilo no graba directamente la escritura sobre la lámina de cera, sino por

12. Pp. 4 y 5. Cf. el capítulo IV de *Más allá del principio del placer.*

mediación de la hoja que la recubre, adhiriendo a la primera, en los puntos sobre los que ejerce presión, la cara interna del papel encerado, y los trazos así marcados se hacen visibles, en un color más oscuro, en la superficie grisácea del celuloide. Cuando luego se quiere borrar lo escrito basta separar ligeramente de la lámina de cera la hoja superior, cuyo borde inferior queda libre.[13] El contacto establecido por la presión del estilo entre el papel encerado y la lámina de cera, contacto al que se debía la visibilidad de lo escrito, queda así destruido, sin que se establezca de nuevo al volver a tocarse ambos, y el bloc mágico aparece otra vez virgen de escritura y dispuesto a recibir nuevas inscripciones» (pp. 5 y 6).

Anotemos que la *profundidad* del bloc mágico es a la vez una profundidad sin fondo, un infinito remitir, y una exterioridad completamente superficial: estratificación de superficies, cuya relación consigo, cuyo interior, no es más que la implicación de otra superficie igualmente expuesta. En él se juntan las dos certezas empíricas que nos constituyen: la de la profundidad infinita en la implicación del sentido, en el envolvimiento ilimitado de lo actual y, simultáneamente, la de la esencia pelicular del ser, de la ausencia absoluta de fondo.

Al descuidar las «pequeñas imperfecciones» del dispositivo, al no interesarse más que en la analogía, Freud insiste en el carácter esencialmente protector de la hoja de celuloide. Sin ella, el papel de cera fina se rayaría o desgarraría. No hay escritura que no se construya una protección, *en protección contra sí misma*, contra la escritura según la cual el «sujeto» está él mismo amenazado al dejarse escribir: *al exponerse*. «La hoja de celuloide es, pues, un velo protector para el papel de cera.» Lo mantiene al abrigo de «las influencias amenazadoras que provienen del exterior». «Podemos ya recordar aquí que en *Más allá del principio del placer*[14] expusimos que nuestro aparato perceptor se componía de dos capas: una protección exterior contra los estímulos, encargada de disminuir la magnitud de los mismos, y bajo ella, la superficie receptora» (p. 6).

Pero esto no concierne todavía más que a la recepción o a la percepción, a la abertura de la superficie más superficial a la incisión del punzón. No hay escritura todavía en la lisa

13. La *Standard Edition* advierte aquí una pequeña infidelidad en la descripción de Freud. «No afecta al principio general.» Estamos tentados de pensar que Freud deforma además por otra parte su descripción técnica por las exigencias de la analogía.

14. Sigue siendo en el capítulo IV de *Más allá del principio del placer*.

llaneza de esta *extensio*. Hay que dar cuenta de la escritura como huella que sobrevive al presente del punzón, a la puntualidad, a la *stigmé*. «Esta analogía —prosigue Freud— no tendría mucho valor si terminase aquí.» He aquí la *segunda analogía*: «Si levantamos toda la cubierta —celuloide y papel encerado—, separándola de la lámina de cera, desaparece definitivamente lo escrito. La superficie del bloc queda virgen y dispuesta a acoger nuevas anotaciones. Pero no es difícil comprobar que la huella permanente de lo escrito ha quedado conservada sobre la lámina de cera, siendo legible a una luz apropiada». Las exigencias contradictorias quedan satisfechas mediante este sistema doble y «coincide exactamente con la hipótesis antes citada sobre la estructura de nuestro aparato psíquico. La capa que acoge los estímulos —el sistema perceptor— no conserva su huella permanente, y los fundamentos de nuestra memoria se producen en otros sistemas de suplencia». La escritura suple a la percepción antes incluso de que aquélla llegue a aparecer ante sí misma. La «memoria» o la escritura son la abertura de ese aparecer como tal. Lo «percibido» no se deja leer más que en pasado, por debajo de la percepción y después de ella.

Mientras que las demás superficies de escritura, en tanto responden a los prototipos de la pizarra o del papel, sólo podían representar una pieza materializada del sistema mnémico en el aparato psíquico, una abstracción, el bloc mágico lo representa en su integridad y no sólo en su capa perceptiva. La lámina de cera representa, efectivamente, el inconsciente. «No creo que sea demasiado aventurado comparar la lámina de cera con el inconsciente que se encuentra detrás del sistema perceptor.» El hacerse visible lo escrito, alternando con su desaparición, sería el brillo (*Aufleuchten*) y el desvanecimiento (*Vergehen*) de la consciencia en la percepción.

Así se introduce la *tercera y última analogía*. Es, sin ninguna duda, la más interesante. Hasta ahora no se trataba más que del espacio de la escritura, de su extensión y de su volumen, de sus relieves y de sus depresiones. Pero hay también un *tiempo de la escritura*, y éste no es otra cosa sino la estructura misma de lo que estamos describiendo en este momento. Hay que contar aquí con el tiempo de este pedazo de cera. Tiempo que no es exterior a él, y el bloc mágico abarca en su estructura lo que Kant describe como los tres modos del tiempo en las *tres analogías de la experiencia*: la permanencia, la sucesión, la simultaneidad. Cuando Descartes se pregunta *quaenam vero est haec cera*, puede reducir su *esencia* a la simplicidad intemporal

de un objeto inteligible. Freud, como lo que reconstruye es una *operación*, no puede reducir ni el tiempo ni la multiplicidad de capas sensibles. Y procede a ligar un concepto discontinuista del tiempo, como periodicidad y espaciamiento de la escritura, con toda una cadena de hipótesis que van desde las *Cartas a Fliess* hasta *Más allá del principio del placer*, y que, una vez más, se encuentran construidas, consolidadas, confirmadas y solidificadas en el bloc mágico. La temporalidad como espaciamiento no será simplemente la discontinuidad horizontal en la cadena de los signos, sino la escritura como interrupción y restablecimiento del contacto entre las distintas profundidades de las capas psíquicas, el tejido temporal, tan heterogéneo, del propio trabajo psíquico. No se vuelve a encontrar ahí ni la continuidad de la línea ni la homogeneidad del volumen; sino la duración y la profundidad diferenciadas de una escena, su espaciamiento:

«Confieso que me siento inclinado a llevar más allá la comparación. En el bloc mágico lo escrito desaparece cada vez que suprimimos el contacto entre el papel receptor del estímulo y la lámina de cera que guarda la impresión. Esta circunstancia coincide con una idea que hace tiempo nos hemos formado sobre el funcionamiento del aparato psíquico, pero que nunca habíamos aún expuesto» (p. 7).

Esta hipótesis es la de una distribución discontinua, por medio de sacudidas rápidas y periódicas, de las «inervaciones de carga psíquica» (*Besetzungsinnervationen*), desde dentro hacia afuera, hacia la permeabilidad del sistema P.Cc. Estos movimientos son, a continuación, «retirados» o «retraídos». La consciencia se extingue cada vez que se retira de esa manera la carga. Freud compara ese movimiento con antenas que el *inconsciente* dirigiría al exterior y que retiraría una vez que le han dado la medida de las excitaciones y le han advertido de la amenaza. (Freud había expuesto ya esta imagen de la antena —se la puede encontrar en *Más allá del principio del placer*, cap. IV—[15] y hemos advertido más arriba que también había expues-

15. La volvemos a encontrar ese mismo año en el artículo sobre la *Verneinung*. En un pasaje que nos interesaría aquí por la relación que reconoce entre la negación pensada y la diferancia, la demora, el desvío (*Aufschuβ*, *Denkaufschuβ*) (la diferancia, unión de Eros y de Thanatos), la emisión de las antenas se le atribuye no al inconsciente sino al yo (*G.W.*, XIV, p. 14 y 15). Acerca del *Denkaufschuβ*, acerca del pensamiento como retardo, prórroga, aplazamiento, tregua, desvío, *diferancia* opuesta a, o más bien diferenciadora del polo ficticio, teórico y ya desde siempre transgredido, del «proceso primario», cf. todo el capítulo VII

to la noción de periodicidad de las cargas.) El «origen de nuestra representación del tiempo» se atribuye a esta «no-excitabilidad periódica» y a esta «discontinuidad en el trabajo del sistema P.Cc.». El tiempo es la economía de una escritura.

Esta máquina no funciona completamente sola. Es menos una máquina que un útil. Y no se la sostiene con una sola mano. En eso se marca su temporalidad. Su *mantenerse* no es simple. La virginidad ideal del mantenerse, del ahora, se constituye mediante el trabajo de la memoria. Hacen falta al menos dos manos para hacer funcionar el aparato, y un sistema de gestos, una coordinación de iniciativas independientes, una multiplicidad organizada de orígenes. Con esa escena se cierra la *Nota sobre el bloc mágico*: «Si se imagina que mientras una mano escribe en el bloc mágico, hay otra que levanta periódicamente la cubierta, se tendrá una idea de la forma en que por nuestra parte hemos tratado de representar la función de nuestro aparato psíquico perceptor».

Así pues, las huellas sólo producen el espacio de su inscripción dándose a sí mismas el período de su desaparición. Desde el origen, en el «presente» de su primera impresión, aquéllas se constituyen por medio de la doble fuerza de repetición y de desaparición, de legibilidad y de ilegibilidad. Una máquina para dos manos, una multiplicidad de instancias o de orígenes, ¿no es eso la relación con lo otro y la temporalidad originarias de la escritura, su complicación «primaria»: espaciamiento, diferancia y desaparición originarias del origen simple, polémica desde el umbral de lo que se sigue llamando obstinadamente la percepción? La escena del sueño «que sigue antiguos pasos-abiertos» era una escena de escritura. Pero es que la «percepción», la primera relación de la vida con su otro, el origen de la vida había preparado ya desde siempre la representación. Hay que ser varios para escribir, y ya incluso para «percibir». La estructura *simple* del mantenerse y de la manuscritura, como de toda intuición originaria, es un mito, una «ficción» tan «teórica» como la idea del proceso primario. Ésta se contradice con el tema de la represión originaria.

(V) de la *Traumdeutung*. El concepto de «camino desviado» (*Umweg*) es ahí central. La «identidad de pensamiento», enteramente tejida de recuerdos, es el enfoque que ha sustituido ya desde siempre a una «identidad de percepción», enfoque del «proceso primario», y *das ganze Denken ist nur ein Umweg...* («El pensamiento, enteramente, es sólo un camino de desvío», p. 607). Cf. también los «Umwege zum Tode» en *Jenseits*, p. 41. El «compromiso», en el sentido de Freud, es siempre diferancia. Ahora bien, no hay nada antes del compromiso.

La escritura es impensable sin la represión. Su condición es que no haya ni un contacto permanente ni una ruptura absoluta entre las capas. Vigilancia y fracaso de la censura. No es casual que la metáfora de la censura haya salido de lo que, en política, concierne a la escritura en sus tachaduras, sus blancos y deformaciones, por más que Freud parezca hacer a eso, en el comienzo de la *Traumdeutung*, una referencia convencional y didáctica. La aparente exterioridad de la censura remite a una censura esencial que liga al escritor a su propia escritura.

Si sólo hubiese percepción, permeabilidad pura a los pasos-abiertos, no habría ningún abrirse-paso. Estaríamos escritos, pero no se consignaría nada, no se produciría ninguna escritura, no se la retendría, no se repetiría como legibilidad. Pero la percepción pura no existe. Sólo llegamos a estar escritos escribiendo, por medio de la instancia que ya desde siempre vigila en nosotros la percepción, sea interna o externa. El «sujeto» de la escritura no existe si por ello se entiende tal soledad soberana del escritor. El sujeto de la escritura es un *sistema* de relaciones entre las capas: del bloc mágico, de lo psíquico, de la sociedad, del mundo. Dentro de esta escena, la simplicidad puntual del sujeto clásico es inencontrable. Para describir esta estructura no basta con recordar que siempre se escribe para alguien; y en cuanto a las oposiciones emisor-receptor, código-mensaje, etc., siguen siendo instrumentos muy groseros. Se buscaría en vano en el «público» el primer lector, es decir, el primer autor de la obra. Y la «sociología de la literatura» no se percata de la guerra y de las astucias, en las que de esa manera se pone en juego el origen de la obra, entre el autor que lee y el primer lector que dicta. La *socialidad* de la escritura como *drama* requiere una disciplina completamente diferente.

La máquina no funciona por sí sola: esto quiere decir además otra cosa: mecánica sin energía propia. La máquina está muerta. Es la muerte. No porque se arriesgue uno a la muerte al jugar con las máquinas, sino porque el origen de las máquinas es la relación con la muerte. En una carta a Fliess, se recordará, Freud, al evocar su representación del aparato psíquico, tenía la impresión de encontrarse ante una máquina que pronto funcionaría por sí sola. Pero lo que tenía que funcionar por sí solo era lo psíquico y no su imitación o su representación mecánica. Ésta no vive. La representación es la muerte. Lo cual se vuelve enseguida en la proposición siguiente: la muerte (no) es (más que) representación. Pero está unida a la vida y al presente viviente que repite originariamente. Una representa-

ción pura, una máquina no funciona jamás por sí misma. Este es, al menos, el límite que reconoce Freud en la analogía del bloc mágico. Como en la primera frase de la *Nota*, tiene ahí un gesto muy platónico. Sólo la escritura del alma, decía el *Fedro*, sólo la huella psíquica tiene la capacidad de reproducirse y de representarse por sí misma, espontáneamente. Nuestra lectura se había saltado esta advertencia de Freud: «Alguna vez ha de concluir la analogía de tal aparato auxiliar con el órgano que copia. El bloc mágico no puede tampoco "reproducir" las inscripciones borradas "desde el interior". Sería realmente mágico si pudiera hacerlo así, como nuestra memoria». La multiplicidad de las superficies superpuestas del aparato resulta ser, si se la deja a su suerte, una complejidad muerta y sin profundidad. La vida como profundidad sólo pertenece a la cera de la memoria psíquica. Así pues, Freud sigue oponiendo, como Platón, la escritura hipomnémica a la escritura *en te psyché*, tejida ella misma a su vez con huellas, recuerdos empíricos de una verdad presente fuera del tiempo. Desde ese momento, el bloc mágico, separado de la responsabilidad psíquica, en cuanto representación dejada a su suerte, sigue dependiendo del espacio y del mecanicismo cartesianos: cera *natural*, exterioridad de la *memoria auxiliar*.

Y sin embargo todo lo que Freud ha pensado acerca de la unidad de la vida y de la muerte habría tenido que llevarle a plantear otras cuestiones. A plantearlas explícitamente. Freud no se pregunta explícitamente por el *status* del suplemento «materializado» necesario para la presunta espontaneidad de la memoria, por diferenciada en sí misma que fuese esa espontaneidad, interceptada por una censura o una represión que no podrían actuar, por otra parte, sobre una memoria perfectamente espontánea. Lejos de que la máquina sea pura ausencia de espontaneidad, su *semejanza* con el aparato psíquico, su existencia y su necesidad atestiguan la finitud, suplida de esa manera, de la espontaneidad mnémica. La máquina —y, en consecuencia, la representación— es la muerte y la finitud *en* lo psíquico. Freud no se sigue preguntando por la posibilidad de esta máquina que, en el mundo, ha empezado al menos a *asemejarse* a la memoria, y que se le asemeja cada vez más y cada vez mejor. Mucho mejor que ese inocente bloc mágico: sin duda éste es infinitamente más complejo que la pizarra o la hoja de papel, menos arcaico que el palimpsesto; pero en comparación con otras máquinas de archivos es un juguete para niños. Esta semejanza, es decir, necesariamente, un cierto ser-

en-el-mundo del psiquismo, no le ha sobrevenido a la memoria, de la misma manera que la muerte no sorprende la vida: la funda. La metáfora, aquí la analogía entre los dos aparatos y la posibilidad de esta relación representativa, plantea una cuestión que, a pesar de sus premisas y por razones indudablemente esenciales, Freud no ha explicitado, aun cuando éste llevaba aquella cuestión hasta el umbral de su tema y de su urgencia. La metáfora como retórica o didáctica no es posible aquí sino mediante la metáfora sólida, mediante la producción no «natural», histórica, de una máquina *suplementaria, que se añade* a la organización psíquica para *suplir* su finitud. La idea misma de finitud es derivada respecto del movimiento de esta suplementariedad. La producción histórico-técnica de esta metáfora que sobrevive a la organización psíquica individual, incluso genérica, es de un orden completamente diferente que la producción de una metáfora intra-psíquica, suponiendo que ésta exista (para lo que no basta con hablar de ella) y cualquiera que sea el lazo que guarden entre sí las dos metáforas. Aquí la cuestión de la *técnica* (habría que encontrar quizás otro nombre para separarla de su problemática tradicional) no se deja derivar de una oposición, que se da como obvia, entre lo psíquico y lo no-psíquico, la vida y la muerte. La escritura es aquí la *téchne* como relación entre la vida y la muerte, entre el presente y la representación, entre los dos aparatos. La escritura abre la cuestión de la técnica: del aparato en general y de la analogía entre el aparato psíquico y el aparato no-psíquico. En este sentido la escritura es la escena de la historia y el juego del mundo. No se la puede reducir mediante una simple psicología. Lo que se plantea con el tema de la escritura en el discurso de Freud hace que el psicoanálisis no sea una simple psicología, ni un simple psicoanálisis.

Así se anuncian quizás, en la brecha abierta por Freud, el más-allá y el más-acá de la clausura que se puede llamar «platónica». En este momento de la historia del mundo, tal como ese momento se «indica» bajo el nombre de Freud, a través de una increíble mitología (neurológica o metapsicológica: pues nunca hemos pensado en tomar en serio la fábula metapsicológica, salvo en la cuestión que desorganiza e inquieta su literalidad. Su ventaja respecto a las historias neurológicas que nos cuenta el *Proyecto* es, quizás, escasa), se ha dicho sin decirse, se ha pensado sin ser pensada una relación consigo de la escena histórico-trascendental de la escritura: se ha escrito y a la vez borrado, metaforizado, designado a sí misma indicando relaciones intramundanas, *representado*.

Esto puede reconocerse quizás *(por ejemplo, y con tal de que se nos entienda aquí prudentemente)* en este signo de que Freud, con una amplitud y una continuidad admirables, también él nos ha *montado la escena de la escritura.* Aquí hay que pensar esta escena de otro modo que en términos de psicología, individual o colectiva, esto es, de antropología. Hay que pensarla en el horizonte de la escena del mundo, como la historia de esta escena. El discurso de Freud está *cogido* ahí.

Así pues, Freud nos ha montado la escena de la escritura. Y como todos los que saben escribir, ha dejado que la escena se desdoble, se repita, y se denuncie ella misma en la escena. Es, pues, a Freud a quien dejaremos que diga la escena que nos ha montado. De él de quien tomaremos el exergo oculto que ha sostenido silenciosamente nuestra lectura.

Siguiendo los caminos de las metáforas del camino, de la huella, del abrirse-paso, de la marcha que pisotea una vía abierta por rotura a través de la neurona, la luz o la cera, la madera o la resina para inscribirse violentamente en una naturaleza, una materia, una matriz; siguiendo la referencia incansable a una punta seca y a una escritura sin tinta; siguiendo la inventividad inagotable y la renovación onírica de los modelos mecánicos, esta metonimia que actúa indefinidamente sobre la misma metáfora, que sustituye obstinadamente las huellas por las huellas y las máquinas por las máquinas, nos preguntábamos qué es lo que llevaba a cabo Freud.

Y pensábamos en aquellos textos en los que, mejor que en ninguna otra parte, nos dice *worin die Bahnung sonst besteht.* En qué consiste el abrirse-paso.

En la *Traumdeutung*: «En el sueño, todas las maquinarias y aparatos son, probablemente, genitales —casi siempre masculinos—, en cuya descripción muestra el simbolismo onírico tan inagotable riqueza como chistoso ingenio *(Witzarbeit)*» (p. 361).

Después, en *Inhibición, síntoma y angustia*: «Cuando el acto de escribir, consistente en dejar fluir, de un mango de caña, un líquido, sobre un trozo de papel blanco, llega a tomar la significación simbólica del coito, o el de andar la de un sustitutivo simbólico de pisar el seno de la madre Tierra, se deja de escribir o de andar, porque al hacerlo es como si se realizara el acto sexual prohibido» (II, p. 32).

* * *

La última parte de la conferencia concernía a la archiescritura como borrarse: del presente, y así, del sujeto, de su propie-

dad y de su nombre propio. El concepto de sujeto (consciente o inconsciente) remite necesariamente al de sustancia —y, en consecuencia, de presencia— del que ha surgido.

En consecuencia, hay que radicalizar el concepto freudiano de huella y extraerlo de la metafísica de la presencia que lo sigue reteniendo (en particular en los conceptos de consciencia, inconsciente, percepción, memoria, realidad, es decir, también de algunos otros).

La huella es el borrarse a sí mismo, el borrarse su propia presencia, está constituida por la amenaza o la angustia de su desaparición irremediable, de la desaparición de su desaparición. Una huella imborrable no es una huella, es una presencia plena, una sustancia inmóvil e incorruptible, un hijo de Dios, un signo de la *parousía* y no una semilla, es decir, un germen mortal.

Este borrarse es la muerte misma, y es en su horizonte como hay que pensar no sólo el «presente» sino también lo que Freud ha creído que es lo indeleble de ciertas huellas en el inconsciente, donde «nada acaba, nada pasa, nada se olvida». Este borrarse la huella no es sólo un accidente que puede producirse aquí o allí, ni incluso la estructura necesaria de una censura determinada que amenace tal o cual presencia: es la estructura misma que hace posible, como movimiento de la temporalización y como auto-afección pura, algo que puede llamarse la represión en general, la síntesis originaria de la represión originaria y de la represión «propiamente dicha» o secundaria.

Una radicalización como ésta del *pensamiento de la huella* (*pensamiento*, puesto que escapa al binarismo y lo hace posible a partir de *nada*) sería fecundo no sólo en la desconstrucción del logocentrismo, sino en una reflexión que se ejerza más positivamente en diferentes campos, en diferentes niveles de la escritura en general, en la articulación de la escritura en el sentido corriente y de la huella en general.

Estos campos, cuya especificidad estaría abierta así a un pensamiento fecundado por el psicoanálisis, serían numerosos. El problema de sus límites respectivos sería tanto más temible porque no podría someterse a ninguna oposición conceptual admitida.

Se trataría en primer lugar:

1) de una *psicopatología de la vida cotidiana* en la que el estudio de la escritura no se limitaría a la interpretación del *lapsus calami*, y que, por lo demás, estaría más atento a éste en

su originalidad de lo que ha estado el propio Freud («Los errores de escritura que paso a abordar ahora se parecen tanto a los lapsus orales que no pueden proporcionarnos ningún punto de vista nuevo» *G.W.*, II, cap. I), lo cual no le ha impedido plantear el problema jurídico fundamental de la responsabilidad, ante la instancia del psicoanálisis, por ejemplo a propósito del *lapsus calami* mortífero *(ibíd.)*;

2) de la *historia de la escritura*, campo inmenso en el que hasta ahora sólo se han hecho trabajos preparatorios; por admirables que sean, dan lugar todavía, más allá de los descubrimientos empíricos, a especulaciones desenfrenadas;

3) del *devenir-literario de lo literal*. En cuanto a esto, a pesar de ciertas tentativas de Freud y de algunos de sus sucesores, aún no se ha empezado un psicoanálisis de la literatura respetuoso de la *original ' d del significante literario*, y esto no es casual. Hasta ahora sólo se ha hecho el análisis de los *significados* literarios, es decir, *no literarios*. Pero las cuestiones de este tipo remiten a toda la historia de las formas literarias como tales, y a la de todo aquello que en estas formas estaba destinado precisamente a autorizar ese menosprecio;

4) finalmente, por seguir designando estos campos según fronteras tradicionales y problemáticas, de aquello que cabría llamar una nueva *grafología psicoanalítica* que tenga en cuenta la aportación de los tres tipos de investigación que acabamos de delimitar aproximativamente. En esto es quizás Melanie Klein quien abre camino. En cuanto a las formas de los signos, e incluso en la grafía alfabética, a los residuos irreductiblemente pictográficos de la escritura fonética, a las cargas psíquicas a las que están sometidos los gestos, los movimientos de las letras, de las líneas, de los puntos, a los elementos del aparato de escritura (instrumento, superficie, sustancia), etc., la dirección viene a indicarla un texto como *Role of the school in the libidinal development of the child* (1923) (cf. también Strachey, *Some unconscious factors in reading*).

Toda la temática de M. Klein, su análisis de la constitución de buenos y malos objetos, su genealogía de la moral, podría indudablemente empezar a aclarar, si se la sigue con prudencia, todo el problema de la archi-huella, no en su esencia (que no tiene) sino en términos de valorización o desvalorización. La escritura, dulce alimento o excremento, huella como simiente o germen de muerte, dinero o arma, desecho o/y pene, etc.

¿Cómo, por ejemplo, poner en comunicación, en la escena de la historia, la escritura como excremento separado de la

carne viviente y del cuerpo sagrado del jeroglifo (Artaud), y lo que se dice en *Números* de la mujer sedienta que bebe el polvo de tinta de la ley; o en *Ezequiel*, de ese hijo del hombre que llena sus entrañas con el rollo de la ley, que se hace en su boca tan dulce como la miel?

8

EL TEATRO DE LA CRUELDAD Y LA CLAUSURA DE LA REPRESENTACIÓN

A Paule Thévenin

> Una sola vez en el mundo, puesto que siempre a causa de un acontecimiento que explicaré, no hay Presente, no, no existe un presente...
>
> MALLARMÉ, *Quant au Livre*

> ... en cuanto a mis fuerzas, no son más que un suplemento, el suplemento a un estado de hecho, y es que no ha habido jamás origen...
>
> ARTAUD, 6 junio 1947

«... *La danza / y por consiguiente el teatro / no han empezado todavía a existir.*» Esto puede leerse en uno de los últimos escritos de Antonin Artaud («El teatro de la crueldad», en *84*, 1948). Pero en el mismo texto, un poco antes, se define el teatro de la crueldad como «la afirmación / de una terrible / y por otra parte ineluctable necesidad». Así pues, Artaud no reclama una destrucción, una nueva manifestación de la negatividad. A pesar de todo lo que tiene que saquear a su paso, «el teatro de la crueldad / no es el símbolo de un vacío ausente». Sino que *afirma*, produce la afirmación misma en su rigor pleno y necesario. Pero también en su sentido más oculto, frecuentemente el más enterrado, apartado de sí: por «ineluctable» que sea, esta afirmación «no ha empezado todavía a existir».

Está por nacer. Pero una afirmación necesaria sólo puede nacer si renace a sí misma. Para Artaud, el porvenir del teatro —y en consecuencia el porvenir en general— no se abre más que mediante la anáfora que se remonta a la víspera de un nacimiento. La teatralidad tiene que atravesar y restaurar de parte a parte la «existencia» y la «carne». Habrá que decir, pues, del teatro lo que se dice del cuerpo. Ahora bien, es sabido que Artaud vivía al día siguiente de una desposesión: su cuerpo propio, la propiedad y la propia limpieza de su cuerpo le ha-

bían sido sustraídos en su nacimiento por ese dios ladrón que, a su vez, había nacido «de hacerse pasar / por mí mismo».[1] Sin duda, el renacer pasa —Artaud lo recuerda frecuentemente— por una especie de reeducación de los órganos. Pero esto permite acceder a una vida anterior al nacimiento y posterior a la muerte («... a fuerza de morir / he acabado ganando una inmortalidad real» [p. 110]); no a una muerte antes del nacimiento y después de la vida. Es eso lo que distingue a la afirmación cruel de la negatividad romántica; diferencia sutil, y sin embargo decisiva. Lichtenberger: «No puedo desprenderme de esta idea de que estaba *muerto* antes de nacer, y de que volveré por la muerte a ese mismo estado... Morir y renacer con el recuerdo de su existencia precedente, a eso le llamamos desvanecerse; despertarse con otros órganos, que primero hay que reeducar, es a eso a lo que le llamamos nacer». Para Artaud, se trata ante todo de no morir al morir, de no dejarse despojar entonces de su vida por el dios ladrón. «Y creo que en el momento extremo de la muerte hay siempre algún otro para despojarnos de nuestra propia vida» (*Van Gogh, el suicidado de la sociedad*).

Igualmente, el teatro occidental ha sido separado de la fuerza de su esencia, ha sido alejado de su esencia *afirmativa*, de su *vis afirmativa*, y esta desposesión se ha producido desde el origen, es el movimiento mismo del origen, del nacimiento como muerte.

Por eso «se ha dejado un sitio en todas las escenas de un teatro nacido muerto» (*El teatro y la anatomía*, en *La Rue*, julio 1946). El teatro ha nacido en su propia desaparición, y el retoño de ese movimiento tiene un nombre, es el hombre. El teatro de la crueldad debe nacer separando la muerte del nacimiento, y borrando el nombre del hombre. Al teatro se le ha hecho hacer siempre aquello para lo que no estaba hecho: «No está dicha la última palabra sobre el hombre... El teatro no se ha hecho nunca para describirnos al hombre y lo que éste hace... Y el teatro es ese pelele desgarbado, que, música de troncos mediante púas metálicas de alambradas, nos mantiene en estado de guerra contra el hombre que nos encorsetaba... El hombre se encuentra muy mal en Esquilo, pero todavía se cree un poco dios y no quiere entrar en la membrana, y en Eurípides, finalmente, se enreda en la membrana, olvidando dónde y cuándo fue dios» (*ibíd.*).

---

1. En *84*, p. 109. Al igual que en el precedente ensayo sobre Artaud, los textos señalados mediante fechas son inéditos.

Así, es necesario indudablemente despertar, reconstituir la víspera de este origen del teatro occidental, declinante, decadente, negativo, para reanimar en su oriente la necesidad ineluctable de la afirmación. Necesidad ineluctable de una escena todavía inexistente, cierto, pero la afirmación no es algo a inventar *mañana*, en algún «nuevo teatro». Su necesidad ineluctable actúa como una fuerza permanente. La crueldad está actuando continuamente. El vacío, el sitio vacío y dispuesto para ese teatro que todavía «no ha empezado a existir», se limita a medir, pues, la extraña distancia que nos separa de la necesidad ineluctable, de la obra *presente* (o más bien, actual, *activa*) de la afirmación. Es únicamente en la abertura de esa separación donde erige para nosotros su enigma el teatro de la crueldad. Y en ello vamos a implicarnos nosotros aquí.

Si hoy en día, en el mundo entero —y tantas manifestaciones lo atestiguan de manera patente— toda la audacia teatral declara, con razón o sin ella pero con una insistencia cada vez mayor, su fidelidad a Artaud, la cuestión del teatro de la crueldad, de su inexistencia presente y de su ineluctable necesidad, adquiere valor de cuestión *histórica*. Histórica no porque se deje inscribir en lo que se llama la historia del teatro, no porque haga época en la transformación de los modos teatrales o porque ocupe un lugar en la sucesión de los modelos de la representación teatral. Esta cuestión es histórica en un sentido absoluto y radical. Anuncia el límite de la representación.

El teatro de la crueldad no es una *representación*. Es la vida misma en lo que ésta tiene de irrepresentable. La vida es el origen no representable de la representación. «He dicho, pues, "crueldad" como habría podido decir "vida"» (1932, IV, p. 137). Esta vida soporta al hombre pero no es en primer lugar la vida del hombre. Éste no es más que una representación de la vida y ése es el límite —humanista— de la metafísica del teatro clásico. «Así pues, al teatro tal como se practica se le puede reprochar una terrible falta de imaginación. El teatro tiene que igualarse a la vida, no a la vida individual, a ese aspecto individual de la vida en el que triunfan los CARACTERES, sino a una especie de vida liberada, que barre la individualidad humana y donde el hombre es sólo un reflejo» (IV, p. 139).

¿No es la *mímesis* la forma más ingenua de la representación? Como Nietzsche —y las afinidades no se detendrían aquí— Artaud quiere, pues, acabar con el concepto *imitativo* del arte.

Con la estética aristotélica,[2] en la que se ha llegado a reconocer la metafísica occidental del arte. «El Arte no es la imitación de la vida, sino que la vida es la imitación de un principio trascendente con el que el arte nos vuelve a poner en comunicación» (IV, p. 310).

El arte teatral debe ser el lugar primordial y privilegiado de esta destrucción de la imitación: más que ningún otro, ha quedado marcado por ese trabajo de representación total en el que la afirmación de la vida se deja desdoblar y surcar por la negación. Esta representación, cuya estructura se imprime no sólo en el arte sino en toda la cultura occidental (sus religiones, sus filosofías, su política), designa, pues, algo más que un tipo particular de construcción teatral. Por eso la cuestión que se nos plantea hoy sobrepasa ampliamente la tecnología teatral. Esta es la más obstinada afirmación de Artaud: la reflexión técnica o teatrológica no debe ser tratada aparte. La decadencia del teatro comienza indudablemente con la posibilidad de una disociación así. Puede subrayarse eso sin necesidad de disminuir la importancia y el interés de los problemas teatrológicos o de las revoluciones que pueden producirse dentro de los límites de la técnica teatral. Pero la intención de Artaud nos indica esos límites. En la medida en que esas revoluciones técnicas e intra-teatrales no afecten a los cimientos mismos del teatro occidental, seguirán formando parte de esa historia y de esa escena que Antonin Artaud quería hacer saltar.

¿Qué quiere decir eso de romper con tal pertenencia? ¿Y es acaso posible? ¿Bajo qué condiciones puede legítimamente un teatro hoy inspirarse en Artaud? El que tantos directores de teatro quieran hacerse reconocer como los herederos, incluso

---

2. «La psicología del orgiasmo entendido como un desbordante sentimiento de vida y de fuerza, dentro del cual el mismo dolor actúa como estimulante, me dio la clave para entender el concepto de sentimiento *trágico*, que ha sido malentendido tanto por Aristóteles como especialmente por nuestros pesimistas.» El arte como imitación de la naturaleza comunica con el tema catártico. «*No* para desembarazarse del espanto y la compasión, no para purificarse de un afecto peligroso mediante una vehemente descarga del mismo —así lo entendió Aristóteles—: sino para, más allá del espanto y la compasión, *ser nosotros mismos* el eterno placer del devenir, ese placer que incluye en sí también el *placer del destruir* (*die Lust am Vernichten*). Y con esto vuelvo a tocar el sitio del que en otro tiempo partí: *El nacimiento de la tragedia* fue mi primera transvaloración de todos los valores: con esto vuelvo a situarme otra vez en el terreno del que brotan mi querer, mi *poder* —yo, el último discípulo del filósofo Dioniso—, yo, el maestro del eterno retorno» (*Götzen-Dämmerung, Werke*, II, p. 1.032). (Trad. esp. A. Sánchez Pascual.)

(así se ha escrito) como los «hijos naturales» de Artaud, es solamente un hecho. Hay que plantear además la cuestión de los títulos y del derecho. ¿Con qué criterios se podrá reconocer si una pretensión como esa es abusiva? ¿Bajo qué condiciones podría «empezar a existir» un auténtico «teatro de la crueldad»? Estas cuestiones, a la vez técnicas y «metafísicas» (en el sentido en que Artaud entiende esa palabra), se plantean por sí mismas en la lectura de todos los textos del *Teatro y su doble*, que son *solicitaciones* más que una suma de preceptos, un sistema de críticas que *conmueven el conjunto* de la historia de Occidente más que un tratado de la práctica teatral.

El teatro de la crueldad expulsa a Dios de la escena. No pone en escena un nuevo discurso ateo, no presta la palabra al ateísmo, no entrega el espacio teatral a una lógica filosofante que proclame una vez más, para nuestro mayor hastío, la muerte de Dios. Es la práctica teatral de la crueldad la que, en su acto y en su estructura, habita o más bien *produce* un espacio no-teológico.

La escena es teológica en tanto que esté dominada por la palabra, por una voluntad de palabra, por el designio de un logos primero que, sin pertenecer al lugar teatral, lo gobierna a distancia. La escena es teológica en tanto que su estructura comporta, siguiendo a toda la tradición, los elementos siguientes: un autor-creador que, ausente y desde lejos, armado con un texto, vigila, reúne y dirige el tiempo o el sentido de la representación, dejando que ésta lo *represente* en lo que se llama el contenido de sus pensamientos, de sus intenciones y de sus ideas. Representar por medio de los representantes, directores o actores, intérpretes sometidos que representan personajes que, en primer lugar mediante lo que dicen, representan más o menos directamente el pensamiento del «creador». Esclavos que interpretan, que ejecutan fielmente los designios provisionales del «amo». El cual por otra parte —y ésta es la regla irónica de la estructura representativa que organiza todas estas relaciones— no crea nada, sólo se hace la ilusión de la creación, puesto que no hace más que transcribir y dar a leer un texto cuya naturaleza es a su vez necesariamente representativa, guardando con lo que se llama lo «real» (lo existente real, esa «realidad» de la que dice Artaud en la *Advertencia* a *El monje* que es un «excremento del espíritu») una relación imitativa y reproductiva. Y finalmente un público pasivo, sentado, un público de espectadores, de consumidores, de «disfrutadores»

—como dicen Nietzsche y Artaud— que asisten a un espectáculo sin verdadera profundidad ni volumen, quieto, expuesto a su mirada de «voyeur». (En el teatro de la crueldad, la pura visibilidad no está expuesta al «voyeurismo».) Esta estructura general en la que cada instancia está ligada por representación a todas las demás, en la que lo irrepresentable del presente viviente queda disimulado o disuelto, elidido o desviado a la cadena infinita de las representaciones, esta estructura no se ha modificado jamás. Todas las revoluciones la han mantenido intacta, incluso, en la mayor parte de los casos, han tendido a protegerla o a restaurarla. Y es el texto fonético, la palabra, el discurso transmitido —eventualmente por el apuntador cuya concha es el centro oculto pero indispensable de la estructura representativa— lo que asegura el movimiento de la representación. Cualquiera que sea su importancia, todas las formas pictóricas, musicales e incluso gestuales introducidas en el teatro occidental no hacen, en el mejor de los casos, más que ilustrar, acompañar, servir, adornar un texto, un tejido verbal, un logos que *se dice* al comienzo. «Así, pues, si el autor es aquel que dispone del lenguaje de la palabra, y si el director es su esclavo, entonces lo que hay ahí es sólo un problema verbal. Hay una confusión en los términos, que procede de que, para nosotros, y según el sentido que se le atribuye generalmente a este término de director de teatro, éste es sólo un artesano, un adaptador, una especie de traductor dedicado eternamente a hacer pasar una obra dramática de un lenguaje a otro; y esa confusión sólo será posible, y el director sólo se verá obligado a eclipsarse ante el autor, en la medida en que siga considerando que el lenguaje de palabras es superior a los demás lenguajes, y que el teatro no admite ningún otro diferente de aquél» (t. IV, p. 143). Lo cual no implica, claro está, que baste para ser fiel a Artaud con darle mucha importancia y muchas responsabilidades al «director teatral», aun dejando igual la estructura clásica.

Por medio de la palabra (o más bien por medio de la unidad de la palabra y el concepto, como diremos más tarde, y esta precisión será importante) y bajo la ascendencia teológica de ese «Verbo [que] da la medida de nuestra impotencia» (IV, p. 277) y de nuestro temor, es la escena misma lo que se encuentra amenazada a todo lo largo de la tradición occidental. Occidente —y esa sería la energía de su esencia— no habría trabajado nunca sino para borrar la escena. Pues una escena que lo único que hace es ilustrar un discurso no es ya realmente una

escena. Su relación con la palabra es su enfermedad y «repetimos que la época está enferma» (IV, p. 280). Reconstituir la escena, poner en escena por fin, y derribar la tiranía del texto es, pues, un único y mismo gesto. «Triunfo de la puesta en escena pura» (IV, p. 305).

Este olvido clásico de la escena se confundiría, así, con la historia del teatro y con toda la cultura de Occidente, incluso les habría asegurado a éstos su apertura. Y sin embargo, a pesar de este «olvido», el teatro y la puesta en escena han vivido magníficamente durante más de veinticinco siglos: experiencia de mutaciones y de conmociones que no cabe ignorar a pesar de la apacible e impasible inmovilidad de las estructuras fundadoras. No se trata, pues, sólo de un olvido o de un simple recubrimiento de superficie. Una cierta escena ha mantenido con la escena «olvidada», pero en realidad borrada violentamente, una comunicación secreta, una cierta relación de *traición*, si es que traicionar es desnaturalizar por infidelidad pero también dejar que se traduzca y se manifieste el fondo de la fuerza, sin quererlo. Eso explica que a los ojos de Artaud el teatro clásico no sea simplemente la ausencia, la negación o el olvido del teatro, que no sea un no-teatro: sino un matasellos que deja leer lo que recubre, una corrupción también, y una «perversión», una *seducción*, el desvío de una aberración cuyo sentido y cuya medida no aparecen sino más arriba del nacimiento, en la víspera de la representación teatral, en el origen de la tragedia. Por ejemplo, cerca de los «misterios Órficos que subyugaban a Platón», de los «Misterios de Eleusis» despojados de las interpretaciones con las que se los ha podido recubrir, cerca de esa «belleza pura cuya realización completa, sonora, resplandeciente y limpia ha tenido que encontrar Platón al menos una vez en este mundo» (p. 63). Es realmente de perversión y no de olvido de lo que habla Artaud, por ejemplo en esta carta a B. Crémieux (1931): «El teatro, arte independiente y autónomo, para *resucitar, o simplemente para vivir*, debe marcar bien lo que le diferencia del texto, de la palabra pura, de la literatura, y todos los demás medios escritos y fijados. Se puede perfectamente seguir concibiendo un teatro basado en la preponderancia del texto, y en un texto cada vez más verbal, difuso y abrumador, al que quedaría sometida la estética de la escena. Pero esta concepción que consiste en hacer que se sienten unos personajes en un cierto número de sillas o de butacas puestas en fila, y en contarse historias, por maravillosas que éstas sean, no es quizás la negación absoluta del teatro... sería más bien su *perversión*». (El subrayado es nuestro.)

Liberada del texto y del dios-autor, a la puesta en escena se le devolvería su libertad creadora e instauradora. El director teatral y los participantes (que ya no serían actores *o* espectadores) dejarían de ser los instrumentos o los órganos de la representación. ¿Quiere esto decir que Artaud habría rehusado darle el nombre de *representación* al teatro de la crueldad? No, con tal que nos expliquemos bien acerca del sentido difícil y equívoco de esa noción. Habría que poder jugar aquí con todas las palabras alemanas que nosotros traducimos indistintamente mediante la palabra única «representación». Ciertamente, la escena *no representará ya*, puesto que no vendrá a añadirse como una ilustración sensible a un texto ya escrito, pensado o vivido fuera de ella, y que ésta se limitaría a repetir, y cuya trama no constituiría. La escena no vendrá ya a repetir un *presente*, a *re*-presentar un presente que estaría en otra parte y que sería anterior a ella, cuya plenitud sería más antigua que ella, ausente de la escena y capaz, de derecho, de prescindir de ella: presencia a sí del Logos absoluto, presente viviente de Dios. La escena no será tampoco una representación, si representación quiere decir superficie extendida de un espectáculo que se ofrece a «voyeurs». Aquélla ni siquiera nos ofrecerá la presentación de un presente si presente significa lo que se mantiene *delante* de mí. La representación cruel debe investirme. Y la no-representación es, pues, representación originaria, si representación significa también el desplegarse de un volumen, de un medio con varias dimensiones, experiencia productiva de su propio espacio. *Espaciamiento*, es decir, producción de un espacio que ninguna palabra podría resumir o comprender, en cuanto que aquel mismo lo supone en primer término y en cuanto que apela a un tiempo que no es ya el de la llamada linealidad fónica; apelación a «una noción nueva del espacio» (p. 137) y a «una idea particular del tiempo»: «Contamos con basar el teatro ante todo en el espectáculo y en el espectáculo introduciremos una noción nueva del espacio, utilizado en todos los planos posibles y en todos los grados de la perspectiva en profundidad y en altura, y a esa noción vendrá a unirse una idea particular del tiempo sumada a la del movimiento»... «Así, el espacio teatral será utilizado no sólo en sus dimensiones y en su volumen, sino, si cabe decirlo, *en sus fosos*» (pp. 148 y 149).

Clausura de la representación clásica pero reconstitución de un espacio cerrado de la representación originaria, de la archi-manifestación de la fuerza o de la vida. Espacio cerrado, es decir, espacio producido desde dentro de sí y no ya organi-

zado desde otro lugar ausente, una ilocalidad, una coartada o una utopía invisible. Fin de la representación pero representación originaria, fin de la interpretación pero interpretación originaria que ninguna palabra maestra, que ningún proyecto de maestría habrá investido y aplanado por anticipado. Representación visible, ciertamente, contra la palabra que se sustrae de la vista —y Artaud mantiene apego a las imágenes productivas sin las que no habría teatro (*theaomai*)— pero cuya visibilidad no es un espectáculo organizado por la palabra del maestro. Representación como auto-representación de lo visible e incluso de lo sensible puros.

Otro pasaje de la misma carta intenta ajustar ese sentido agudo y difícil de la representación espectacular: «En la medida en que la puesta en escena se mantenga, incluso en el espíritu de los directores teatrales más libres, como un simple medio de representación, una forma accesoria de revelar las obras, una especie de intermedio espectacular sin significación propia, aquélla sólo valdrá en tanto que consiga disimularse tras las obras a las que pretende servir. Y esto durará mientras se siga haciendo residir el mayor interés de una obra representada en su texto, mientras que en el teatro-arte de representación se siga superponiendo la literatura a la representación impropiamente llamada espectáculo, con todo lo que esta denominación conlleva de peyorativo, de accesorio, de efímero y de exterior» (IV, p. 126). Así sería, en la escena de la crueldad, «el espectáculo que actúa no sólo como un reflejo sino como una fuerza» (p. 297). El retorno a la representación implica, pues, no sólo sino sobre todo, que el teatro o la vida cesen de «representar» otro lenguaje, cesen de dejarse derivar de otro arte, por ejemplo de la literatura, aunque sea poética. Pues en la poesía como literatura, la representación verbal sutiliza la representación escénica. La poesía sólo puede salvarse de la «enfermedad» occidental convirtiéndose en teatro. «Pensamos precisamente que hay una noción de la poesía que cabe disociar, extraer de las formas de poesía escrita en las que una época en pleno desconcierto y enferma quiere hacer que se contenga toda la poesía. Y cuando digo que quiere estoy exagerando, pues en realidad es incapaz de querer nada; más bien sufre un hábito formal del que es absolutamente incapaz de desprenderse. Esta especie de poesía difusa que identificamos con una energía natural y espontánea —si bien no todas las energías naturales son poesía—, nos parece justamente que

donde debe encontrar su expresión integral, la más pura, la más neta y la más verdaderamente liberada, es en el teatro...» (IV, p. 280).

Se barrunta así el sentido de la *crueldad* como *necesidad y rigor*. Ciertamente Artaud nos invita a que bajo esa palabra no pensemos sino «rigor, aplicación y decisión implacable», «determinación irreversible», «determinismo», «sumisión a la necesidad», etc., y no necesariamente «sadismo», «horror», «sangre derramada», «enemigo crucificado» (IV, p. 120), etc. (y ciertos espectáculos que se inscriben actualmente bajo el signo de Artaud son, quizás, violentos, incluso sangrientos, y no por eso son sin embargo crueles). No obstante, hay siempre un asesinato en el origen de la crueldad, de la necesidad que se llama crueldad. Y ante todo un parricidio. El origen del teatro, tal como se tiene que restaurar, es una mano que se levanta contra el detentador abusivo del logos, contra el padre, contra el Dios de una escena sometida al poder de la palabra y el texto. «Para mí, no tiene derecho a llamarse autor, es decir, creador, nadie más que aquel a quien corresponde el manejo directo de la escena. Y es justamente aquí donde se sitúa el punto vulnerable del teatro tal como se lo considera no sólo en Francia sino en Europa e incluso en todo Occidente: el teatro occidental sólo reconoce como lenguaje, sólo atribuye las facultades y las virtudes de un lenguaje, sólo permite llamar lenguaje, con esa especie de dignidad intelectual que se le atribuye en general a esa palabra, al lenguaje articulado, articulado gramaticalmente, es decir, al lenguaje de la palabra y de la palabra escrita, de la palabra que, pronunciada o no pronunciada, no tiene más valor que el que tendría si estuviese solamente escrita. En el teatro tal como lo concebimos aquí (en París, en Occidente) el texto lo es todo» (IV, p. 141).

¿En qué se convertirá la palabra entonces, en el teatro de la crueldad? ¿Tendrá simplemente que callarse o desaparecer?

De ninguna manera. La palabra dejará de dominar la escena pero estará presente en ésta, tendrá una función en un sistema al que aquélla estará ordenada. Pues se sabe que las representaciones del teatro de la crueldad tenían que ajustarse minuciosamente de antemano. La ausencia del autor y de su texto no abandona la escena a una especie de descuido. A la escena no se la deja de lado, entregada a la anarquía improvisadora, al «vaticinio azaroso» (I, p. 239), a las «improvisaciones de Copeau» (IV, p. 131), al «empirismo surrealista» (IV,

p. 313), a la *commedia dell'arte* o al «capricho de la inspiración inculta» (*ibíd.*). Todo estará, pues, *prescrito* en una escritura y un texto hecho de una tela que no se parecerá ya al modelo de la representación clásica. ¿Qué lugar le asignará entonces a la palabra esa necesidad de la prescripción que la misma crueldad reclama?

La palabra y su notación —la escritura fonética, elemento del teatro clásico—, la palabra y *su* escritura no quedarán borrados de la escena de la crueldad más que en la medida en que pretendieran ser *dictados*: a la vez citas o recitaciones y órdenes. El director teatral y el actor no aceptarán más dictados: «Renunciaremos a la superstición teatral del texto y a la dictadura del escritor» (IV, p. 148). Es también el fin de la *dicción* que hacía del teatro un ejercicio de lectura. Fin de «lo que hacía decir a algunos aficionados al teatro que una obra leída procura goces más precisos, mayores que la misma obra representada» (p. 141).

¿Cómo funcionarán entonces la palabra y la escritura? Volviéndose a hacer *gestos*: la intención *lógica* y discursiva quedará reducida o subordinada, esa intención por la que la palabra asegura ordinariamente su transparencia racional y sutiliza su propio cuerpo en dirección al sentido, deja a éste extrañamente que se recubra mediante aquello mismo que lo constituye en diafanidad: al desconstituir lo diáfano, queda al desnudo la carne de la palabra, su sonoridad, su entonación, su intensidad, el grito que la articulación de la lengua y de la lógica no ha enfriado del todo todavía, lo que queda de gesto oprimido en toda palabra, ese movimiento único e insustituible que la generalidad del concepto y de la repetición no han dejado de rechazar jamás. Se sabe el valor que le reconocía Artaud a lo que se llama —en este caso bastante impropiamente— la *onomatopeya*. La glosopoiesis, que no es ni un lenguaje imitativo ni una creación de nombres, nos lleva de nuevo *al borde* del momento en que la palabra no ha nacido todavía, cuando la articulación no es ya el grito, pero no es todavía el discurso, cuando la repetición es *casi* imposible, y con ella la lengua en general: la separación del concepto y del sonido, del significado y del significante, de lo pneumático y de lo gramático, la libertad de la traducción y de la tradición, el movimiento de la interpretación, la diferencia entre el alma y el cuerpo, el amo y el esclavo, Dios y el hombre, el autor y el actor. Es la víspera del origen de las lenguas y de ese diálogo entre la teología y el

humanismo, del que la metafísica del teatro occidental no ha hecho otra cosa que mantener su inagotable repetición.[3]

Así pues, no se trata tanto de construir una escena muda como una escena cuyo clamor no se haya apagado todavía en la palabra. La palabra es el cadáver del habla psíquico, y hay que volver a hallar, junto con el lenguaje de la vida misma, «el Habla anterior a las palabras».[4] El gesto y el habla no están todavía separados por la lógica de la representación. «Yo añado al lenguaje hablado otro lenguaje, y procuro darle al lenguaje del habla, cuyas misteriosas posibilidades se han olvidado, su vieja eficacia mágica, su eficacia hechizadora, integral. Cuando digo que no representaré obra alguna escrita, quiero decir que no representaré ninguna obra basada en la escritura y el habla, que en los espectáculos que voy a montar habrá una parte física preponderante, y que ésta no podrá fijarse y escribirse en el lenguaje habitual de las palabras; y que incluso la parte hablada y escrita lo será en un sentido nuevo» (p. 133).

¿En qué consistirá ese «sentido nuevo»? Y en primer lugar, ¿en qué consistirá esa nueva escritura teatral? Ésta no ocupará ya el lugar limitado de una notación de palabras, cubrirá más bien todo el campo de ese nuevo lenguaje: no sólo escritura fonética y transcripción del habla, sino escritura jeroglífica, escritura en la que los elementos fonéticos se coordinan con elementos visuales, pictóricos, plásticos. La noción de jeroglífico está en el centro del *Primer manifiesto* (1932, IV, p. 107). «Una vez que ha tomado consciencia de ese lenguaje en el espacio, lenguaje de sonidos, de gritos, de luz, de onomatopeyas, el teatro debe organizarlo haciendo verdaderos jeroglíficos con los personajes y los objetos, utilizando su simbolismo y sus correspondencias en relación con todos los órganos y en todos los planos.»

En la escena del sueño, tal como la describe Freud, la pala-

---

3. Habría que confrontar *El teatro y su doble* con el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, *El nacimiento de la tragedia*, todos los textos anejos de Rousseau y de Nietzsche, y reconstituir su *sistema* de analogías y oposiciones.

4. «En este teatro, toda creación procede de la escena, encuentra su traducción e incluso sus orígenes en un impulso psíquico secreto que es el Habla anterior a las palabras» (IV, p. 72). «Este nuevo lenguaje [...] parte de la NECESIDAD del habla mucho más que del habla ya formada» (p. 132). En este sentido, la palabra es el signo, el síntoma de un cansancio del habla viviente, de una enfermedad de la vida. La palabra, como habla clara, sometida a la transmisión y la repetición, es la muerte en el lenguaje: «Se diría que el espíritu, al no poder ya más, se ha decidido por las claridades del habla» (IV, p. 289). Acerca de la necesidad de «cambiar el destino del habla en el teatro», cf. IV, pp. 86 y 87, 113.

bra tiene el mismo estatuto. Habría que meditar pacientemente esta analogía. En la *Traumdeutung* y en el *Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños* se delimitan el lugar y el funcionamiento de la palabra. Presente en el sueño, la palabra sólo interviene en éste como un elemento entre otros, a veces a la manera de una «cosa» que el proceso primario manipula según su propia economía. «Los pensamientos se transforman entonces en imágenes —sobre todo visuales— y las representaciones de palabras se ven remitidas a las representaciones de cosas correspondientes, enteramente como si todo el proceso estuviese dominado por una única preocupación: la aptitud para su puesta en escena (*Darstellbarkeit*).» «Es muy notable que el trabajo del sueño se atenga tan poco a las representaciones de palabras; está siempre dispuesto a sustituir unas palabras por otras hasta que encuentre la expresión que se pueda manejar más fácilmente en la puesta en escena plástica» (*G.W.*, X, p. 418 y 419). También Artaud habla de una «materialización visual y plástica de la palabra» (IV, p. 83); y de «servirse de la palabra en un sentido concreto y espacial», de «manipularla como un objeto sólido y que sacude las cosas» (IV, p. 87). Y cuando Freud, al hablar del sueño, evoca la escultura y la pintura, o al pintor primitivo que, a la manera de los autores de historietas dibujadas, «dejaba salir de la boca de sus personajes unas banderolas que llevaban como inscripción (*als Schrift*), el discurso que el pintor se veía incapaz de poner en escena en el cuadro» (*G.W.*, II y III, p. 317), se comprende en qué puede convertirse la palabra cuando ésta no es ya más que un elemento, un lugar circunscrito, una escritura rodeada dentro de la escritura general y el espacio de la representación. Es la estructura de la adivinanza o del jeroglífico. «El contenido del sueño se nos da como una escritura figurativa» (*Bilderschrift*) (p. 283). Y en un artículo de 1913: «Bajo la palabra lenguaje, no debe entenderse aquí sólo la expresión del pensamiento en palabras, sino también el lenguaje gestual y cualquier otro tipo de expresión de la actividad psíquica, como la escritura...». «Si se reflexiona en que los medios de puesta en escena en el sueño son principalmente imágenes visuales y no palabras, nos parece más justo comparar el sueño con un sistema de escritura que con una lengua. De hecho la interpretación de un sueño es de parte a parte análogo al desciframiento de una escritura figurativa de la antigüedad, como los jeroglíficos egipcios...» (*G.W.*, VIII, p. 404).

Es difícil saber hasta qué punto Artaud, que se ha referido

frecuentemente al psicoanálisis, había estudiado el texto de Freud. Es en cualquier caso notable que describa el juego del habla y de la escritura en la escena de la crueldad de acuerdo con los mismos términos de Freud, y de un Freud que había sido bastante poco explicado por entonces. Ya, en el *Primer manifiesto* (1932): «EL LENGUAJE DE LA ESCENA: No se trata de suprimir el habla articulada sino de dar a las palabras aproximadamente la misma importancia que tienen en los sueños. Por lo demás, hay que encontrar medios nuevos para transcribir ese lenguaje, ya sea que tales medios se entronquen con los de la transcripción musical, ya sea que se recurra a alguna forma de lenguaje cifrado. Por lo que concierne a los objetos ordinarios, o incluso el cuerpo humano, elevados a la dignidad de signos, es evidente que cabe inspirarse en los caracteres jeroglíficos...» (IV, p. 112). «Unas leyes eternas que son las de toda poesía y de todo lenguaje viable; y entre otras cosas las de los ideogramas de China y de los viejos jeroglíficos egipcios. Así, lejos de restringir las posibilidades del teatro y del lenguaje, bajo el pretexto de que no representaré ninguna obra escrita, lo que hago es extender el lenguaje de la escena, multiplico sus posibilidades» (p. 133).

No por ello se ha preocupado menos Artaud en marcar sus distancias con respecto al psicoanálisis y sobre todo al psicoanalista, con respecto a aquel que sobre la base del psicoanálisis cree poder sostener el discurso, detentar su iniciativa y su poder de iniciación.

Pues el teatro de la crueldad es realmente un teatro del sueño pero del sueño *cruel*, es decir, absolutamente necesario y determinado, de un sueño calculado, dirigido, en contraposición a lo que Artaud creía que era el desorden empírico de un sueño espontáneo. Se puede llegar a alcanzar un dominio de los caminos y las figuras del sueño. Los surrealistas leían a Hervey de Saint-Denys.[5] En este tratamiento teatral del sueño, «poesía y ciencia deben identificarse en adelante» (p. 163). Para lo cual es necesario ciertamente proceder de acuerdo con esa magia moderna que es el psicoanálisis: «Propongo hacer volver el teatro hacia esa idea elemental mágica, recuperada por el psicoanálisis moderno» (p. 96). Pero no hay que ceder a lo que Artaud cree que es el tantear del sueño y del inconsciente. Hay que producir o reproducir la *ley* del sueño: «Propongo renun-

5. *Los sueños y los medios de dirigirlos* (1867) se evocan en la obertura de *Los vasos comunicantes*.

ciar a ese empirismo de las imágenes que el inconsciente aporta al azar y que se lanzan también al azar llamándolas imágenes poéticas» (*ibíd.*).

Puesto que quiere «ver irradiando y triunfando en una escena» «aquello que forma parte de la ilegibilidad y la fascinación magnética de los sueños» (II, p. 23), Artaud rechaza, pues, al psicoanalista como intérprete, comentador segundo, hermeneuta o teórico. Habría rechazado un teatro psicoanalítico con tanto vigor como condenaba el teatro psicológico. Y por las mismas razones: rechazo de la interioridad secreta, del lector, de la interpretación directiva o de la psicodramaturgia. «En la escena el *inconsciente* no jugará ningún papel propio. Basta ya de la confusión que engendra desde en el autor, y por medio del director teatral y los actores, hasta en los espectadores. Tanto peor para los analistas, los aficionados al alma y los surrealistas... Los dramas que representaremos se sitúan resueltamente al abrigo de todo comentador secreto» (II, p. 45).[6] Por su lugar y su estatuto, el psicoanalista seguiría perteneciendo a la estructura de la escena clásica, a su forma de socialidad, a su metafísica, a su religión, etc.

El teatro de la crueldad no será, pues, un teatro del inconsciente. Casi lo contrario. La crueldad es la consciencia, la lucidez expuesta. «No hay crueldad sin consciencia, sin una especie de consciencia aplicada.» Y esta consciencia vive realmente de un asesinato. Lo hemos sugerido más arriba. Artaud lo dice en la *Primera carta sobre la crueldad*: «Es la consciencia lo que le da al ejercicio de todo acto de vida su color de sangre, su tonalidad cruel, puesto que se comprende que la vida es siempre la muerte de alguien» (IV, p. 121).

Quizás contra lo que se alza también Artaud es contra cierta descripción freudiana del sueño como realización sustitutiva del deseo, como función de vicariado: lo que aquél pretende mediante el teatro es devolverle su dignidad al sueño y hacer

---

6. «Miseria de una psique improbable, que el cartel de los supuestos psicólogos no ha dejado de sujetar con alfileres en los músculos de la humanidad» (Carta escrita desde Espalion a Roger Blin, 25 de marzo de 1946). «Sólo nos quedan muy pocos y muy discutibles documentos sobre los Misterios de la Edad Media. Es cierto que tenían, desde el puro punto de vista escénico, recursos que desde hace siglos el teatro ya no posee, pero allí se podía encontrar, acerca de los conflictos reprimidos del alma, una ciencia que el psicoanálisis moderno apenas acaba de volver a descubrir, y en un sentido mucho menos eficaz y moralmente menos fecundo que en los dramas místicos que se representaban en los pórticos» (2-1945). Este fragmento multiplica las agresiones contra el psicoanálisis.

de éste algo más originario, más libre, más *afirmador*, que una actividad sustitutiva. Quizás es contra una cierta imagen del pensamiento freudiano contra lo que escribe en el *Primer manifiesto*: «Pero considerar el teatro como una función psicológica o moral de segunda mano, y pensar que los sueños mismos no son más que una función sustitutiva, es disminuir el alcance poético profundo tanto de los sueños como del teatro» (p. 110).

Finalmente, un teatro psicoanalítico correría el riesgo de ser desacralizador, y de confirmar así a Occidente en su proyecto y en su trayecto. El teatro de la crueldad es un teatro hierático. La regresión hacia el inconsciente (cf. IV, p. 57) fracasa si no despierta lo sagrado, si no es experiencia «mística» de la «revelación», de la «manifestación» de la vida, en su primer florecimiento.[7] Hemos visto por qué razones los jeroglíficos debían sustituir a los signos puramente fónicos. Hay que añadir que éstos están en menos comunicación que aquéllos con la imaginación de lo sagrado. «Y quiero [en otro lugar Artaud dice: «Puedo»] con el jeroglífico recuperar en un soplo la idea del teatro sagrado» (IV, pp. 163 y 182). En la crueldad debe producirse una nueva epifanía de lo sobrenatural y de lo divino. No a pesar de sino gracias al despojo de Dios y a la destrucción de la maquinaria teológica del teatro. Lo divino ha sido estropeado por Dios. Es decir, por el hombre que, al dejarse separar de la Vida por Dios, al dejarse usurpar su propio naci-

---

7. «En esta manera poética y activa de enfocar la expresión en la escena, todo nos lleva a apartarnos de la acepción humana, actual y psicológica, para volver a encontrar su acepción religiosa y mística, cuyo sentido ha perdido completamente nuestro teatro. Si basta, por otra parte, con pronunciar las palabras *religioso* o *místico* para que a uno se le confunda con un sacristán, o con un bonzo profundamente iletrado de un templo budista —apto a lo sumo para recitar las plegarias como chicharras— eso simplemente permite juzgar nuestra incapacidad para sacar de una palabra todas sus consecuencias...» (IV, pp. 56 y 57). «Es un teatro que elimina al autor en provecho de aquello que, en nuestra jerga occidental del teatro, llamaríamos el director; pero éste se convierte en una especie de ordenador mágico, un maestro de ceremonias sagradas. Y la materia sobre la que trabaja, los temas que hace palpitar no son suyos, sino de los dioses. Esos temas proceden, al parecer, de las junturas primitivas de la Naturaleza, que ha favorecido un Espíritu doble. Lo que éste conmueve es lo MANIFESTADO. Es una especie de Física primera, de la que el Espíritu no se ha desprendido nunca» (pp. 72 ss.). «Hay en ellas [en las realizaciones del teatro balinés] algo del ceremonial de un rito religioso, en el sentido de que extirpan del espíritu de quien los contempla cualquier idea de simulación, de irrisoria imitación de la realidad... Los pensamientos a los que apunta, los estados de espíritu que pretende crear, las soluciones místicas que propone, son sentidas, desencadenadas, alcanzadas, sin retraso ni ambages. Todo esto parece un exorcismo para hacer que AFLUYAN nuestros demonios» (pp. 73, cf. también pp. 318 y 319 y V, p. 35).

miento, se hizo hombre mancillando la divinidad de lo divino: «Pues lejos de creer que lo sobrenatural, lo divino han sido inventados por el hombre, pienso que es la intervención milenaria del hombre lo que ha terminado corrompiéndonos lo divino» (IV, p. 13). La restauración de la crueldad divina pasa, pues, por el asesinato de Dios, es decir, ante todo, del hombre-Dios.[8]

Quizás podríamos preguntarnos ahora no en qué condiciones puede serle fiel a Artaud un teatro moderno, sino en qué casos, con seguridad, le es infiel. ¿Cuáles pueden ser los temas de la infidelidad, incluso en aquellos que apelan a Artaud, de esa manera militante y ruidosa bien sabida? Nos contentaremos con nombrar esos temas. Es, sin género de duda, extraño al teatro de la crueldad:

1. todo teatro no sagrado.

2. todo teatro que privilegie el habla, o más bien el verbo, todo teatro de palabras, incluso si ese privilegio llega a ser el de un habla que se destruye a sí mismo, al transformarse en gesto o reiteración desesperada, relación *negativa* del habla consigo mismo, nihilismo teatral, eso que todavía se llama teatro del absurdo. No es sólo que un teatro así sería consumado con habla, sin destruir el funcionamiento de la escena clásica, sino que no sería, en el sentido en que lo entendía Artaud (y sin duda Nietzsche) *afirmación*.

3. todo teatro *abstracto* que excluya algo de la totalidad del arte, y en consecuencia, de la vida y sus recursos de significación: danza, música, volumen, profundidad plástica, imagen visible, sonora, fónica, etc. Un teatro abstracto es un teatro en el que no se habría consumado la totalidad del sentido y de los sentidos. Sería un error concluir de ahí que basta con acumular o yuxtaponer todas las artes para crear un teatro total que se dirija al «hombre total» (IV, p. 147).[9] No hay nada más lejos de eso que tal totalidad como ensamblaje, ese remedo exterior

---

8. Hay que restaurar, contra el pacto de miedo que da nacimiento al hombre y a Dios, la unidad del mal y la vida, de lo satánico y lo divino: «Yo, Antonin Artaud, nacido en Marsella el 4 de septiembre de 1896, soy satán y soy dios, y no quiero a la Santa Virgen» (escrito de Rodez, sept. 1945).

9. Acerca del espectáculo integral, cf. II, pp. 33 y 34. Este tema se ve acompañado frecuentemente con alusiones a la participación como «emoción interesada»: crítica de la experiencia estética como desinterés. Recuerda la crítica nietzscheana de la filosofía kantiana del arte. Igual en Nietzsche como en Artaud, ese tema no debe contradecir el valor de gratuidad lúdica en la creación artística. Todo lo contrario.

y artificial. A la inversa, ciertas aparentes extenuaciones de los medios escénicos prosiguen con mayor rigor la trayectoria de Artaud. Suponiendo que, cosa en lo que no creemos, tuviese algún sentido hablar de una fidelidad a Artaud, a algo así como su «mensaje» (ya esta noción lo traiciona), una rigurosa y minuciosa y paciente e implacable sobriedad en el trabajo de la destrucción, una austera agudeza que enfoque bien las piezas principales de una máquina todavía muy sólida, se imponen hoy en día con más seguridad que la movilización general de las artes y de los artistas, que la turbulencia o la agitación improvisada bajo la mirada burlona y tranquila de la policía.

4. todo teatro de la distanciación. Éste no hace otra cosa que consagrar con insistencia didáctica y pesadez sistemática la no-participación de los espectadores (e incluso de los directores y los actores) en el acto creador, en la fuerza irruptiva que se abre camino en el espacio escénico. El *Verfremdungseffekt* sigue estando prisionero de una paradoja clásica y de ese «ideal europeo del arte» que «aspira a arrojar al espíritu a una actitud separada de la fuerza y que asiste a su exaltación» (IV, p. 15). Desde el momento en que «en el teatro de la crueldad el espectador está en el medio mientras que el espectáculo lo rodea» (IV, p. 98), la distancia de la mirada ya no es pura, no puede abstraerse de la totalidad del medio sensible; el espectador investido no puede ya *constituir* su espectáculo y dárselo como objeto. No hay ya espectador ni espectáculo, hay una *fiesta* (cf. IV, p. 102). Todos los límites que surcaban la teatralidad clásica (representado/representante, significado/significante, autor/director/actores/espectadores, escena/sala, texto/interpretación, etc.) eran prohibiciones ético-metafísicas, arrugas, muecas, rictus, síntomas del miedo ante el peligro de la fiesta. En el espacio festivo abierto por la transgresión, no debería ya poder extenderse la distancia de la representación. La fiesta de la crueldad quita las rampas y los parapetos ante «el peligro absoluto» que es «sin fondo» (septiembre 1945): «Necesito actores que ante todo sean seres, es decir, que en la escena no tengan miedo de la sensación verdadera de una puñalada, y de las angustias, para ellos *absolutamente* reales, de un supuesto alumbramiento; Mounet-Sully cree en lo que hace, crea esa ilusión, pero sabe que está tras un parapeto, yo suprimo el parapeto...» (Carta a Roger Blin). En comparación con la fiesta, así llamada por Artaud, y con esa amenaza de lo «sin-fondo», el «happening» suscita una sonrisa: éste es, en relación con la experiencia de la crueldad, lo que el carnaval de Niza, quizás,

en relación con los misterios de Eleusis. Esto depende en especial del hecho de que aquél sustituye con la agitación política esa revolución total que prescribía Artaud. La fiesta debe ser un *acto* político. Y el *acto* de revolución política es *teatral.*

5. todo teatro no político. Decimos efectivamente que la fiesta debe ser un *acto* político y no la transmisión más o menos elocuente, pedagógica y civilizada de un concepto o de una visión político-moral del mundo. Si se reflexionara —cosa que no podemos hacer aquí— sobre el sentido político de ese acto y de esa fiesta, sobre la imagen de la sociedad que fascina aquí el deseo de Artaud, se tendría que llegar a evocar para hacer observar en ello la mayor diferencia dentro de la mayor afinidad, aquello que en Rousseau hacía también que se pusiesen en comunicación la crítica del espectáculo clásico, la desconfianza frente a la *articulación* en el lenguaje, el ideal de la fiesta pública que sustituye a la representación, y un cierto modelo de sociedad perfectamente presente a sí, en pequeñas comunidades que hacen inútil y nefasto, en los momentos decisivos de la vida social, el recurso a la *representación.* A la representación, a la suplencia, a la delegación tanto política como teatral. Se podría mostrar de manera muy precisa: es el *representante* en general —sea lo que sea lo que represente— de lo que sospecha Rousseau tanto en el *Contrato social* como en la *Carta a M. d'Alembert,* en donde propone que se reemplacen las representaciones teatrales por fiestas públicas sin exposición ni espectáculo, sin «nada que ver» y en las que los espectadores se convertirían ellos mismos en los actores: «Pero, en fin, ¿qué objetos tendrán esos espectáculos? Nada, si se quiere... Plantad en medio de una plaza un poste coronado de flores, reunid ahí al pueblo, y tendréis una fiesta. Haced todavía algo mejor: dad como espectáculo a los espectadores; convertidlos a ellos mismos en actores».

6. todo teatro ideológico, todo teatro de cultura, todo teatro de comunicación, de *interpretación* (en el sentido corriente y no en el sentido nietzscheano, claro está), que pretenda transmitir un contenido, entregar un mensaje (cualquiera que sea su naturaleza: política, religiosa, psicológica, metafísica, etc.), que deje leer el sentido de un discurso a unos oyentes,[10] que no se

---

10. El teatro de la crueldad no es sólo un espectáculo sin espectadores, es también un habla sin oyentes. Nietzsche: «El hombre preso de la excitación dionisíaca, como la muchedumbre orgiástica, no cuenta con oyentes a los que tenga que comunicar algo, mientras que el narrador épico, y en general, el artista apolíneo, supone la existencia de este auditorio. Por el contrario es un rasgo

agote totalmente con el *acto* y el *tiempo presente* de la escena, que no se confunda con ésta, que pueda ser *repetida* sin ella. Abordamos aquí lo que parece que es la esencia profunda del proyecto de Artaud, su decisión histórico-metafísica. *Artaud ha querido borrar la repetición en general.* La repetición era para él el mal, y sin duda se podría organizar toda una lectura de sus textos alrededor de ese centro. La repetición separa de ella misma a la fuerza, a la presencia, a la vida. Esta separación es el gesto económico y calculador de aquello que se difiere para conservarse, de aquello que reserva el gasto y cede al miedo. Este poder de repetición ha regido todo lo que Artaud ha querido destruir, y tiene varios nombres: Dios, el Ser, la Dialéctica. Dios es la eternidad cuya muerte se prosigue indefinidamente, cuya muerte, como diferencia y repetición en la vida, no ha cesado nunca de amenazar la vida. No es el Dios vivo, es el Dios-Muerte el que debemos temer. Dios es la Muerte. «Pues incluso el infinito es muerte, / infinito es el nombre de un muerto / que no está muerto» (en *84*). Desde el momento en que hay repetición, Dios está ahí, el presente se guarda, se reserva, es decir, se sustrae a sí mismo. «Lo absoluto no es un ser, y no podrá serlo nunca pues no puede serlo sin atentar contra mí, es decir sin arrancarme un ser, que quiso un día ser dios cuando eso no es posible, ya que Dios no puede manifestarse todo de una vez, dado que él se manifiesta infinita cantidad de veces durante todas las veces de la eternidad como el infinito de las veces y de la eternidad, lo cual crea la perpetuidad» (9-1945). Otro nombre de la repetición re-presentativa: el Ser. El Ser es la forma bajo la cual la diversidad infinita de las formas y de las fuerzas de vida y de muerte pueden mezclarse y repetirse en la palabra indefinidamente. Pues no hay palabra, ni en general signo, que no esté construido mediante la posibilidad de repetirse. Un signo que no se repita, que no esté dividido por la repetición ya en su «primera vez», no es un signo. La referencia significante debe, pues, ser ideal —y la identidad no es más que

---

esencial del arte dionisíaco el no tener en consideración a ese oyente. El servidor entusiasta de Dionisos no es comprendido más que por sus iguales, como ya he dicho en otra parte. Pero si nos representamos a un oyente asistiendo a una de las erupciones endémicas de la excitación dionisíaca, sería necesario predecirle una suerte parecida a la de Penteo, el profano indiscreto que fue desenmascarado y destrozado por las Ménades»... «Pero la ópera, según los testimonios más explícitos, comienza con esa *pretensión del oyente de comprender las palabras.* ¿Cómo? ¿El oyente tendría *pretensiones*? ¿Las palabras tendrían que ser comprendidas?»

el poder asegurado de la repetición— para referirse cada vez a lo mismo. Por eso el Ser es la palabra-clave de la repetición eterna, la victoria de Dios y de la Muerte sobre el vivir. Como Nietzsche (por ejemplo en *El nacimiento de la filosofía...*) Artaud rehúsa a que se subsuma la Vida bajo el Ser e invierte el orden de la genealogía: «En primer lugar, vivir y ser según la propia alma, el problema del ser no es más que la consecuencia de aquello» (9-1945). «No hay mayor enemigo del cuerpo humano que el ser» (9-1947). Algunos otros inéditos dan valor a eso que llama Artaud con propiedad «lo más allá del ser» (2-1947), manejando esa expresión de Platón (que Artaud no dejó de leer) en un estilo nietzscheano. Finalmente la Dialéctica es el movimiento por el que el gasto se recupera en la presencia, es la economía de la repetición. La economía de la verdad. La repetición *resume* la negatividad, recoge y guarda el presente pasado como verdad, como idealidad. Lo verdadero es siempre aquello que se puede repetir. La no-repetición, el gasto resuelto y sin retorno en la única vez, que consume el presente, debe acabar con la discursividad acobardada, con la ontología ineludible, con la dialéctica, «pues la dialéctica [una cierta dialéctica] es lo que me ha perdido...» (9-1945).

La dialéctica es siempre lo que nos pierde porque es lo que siempre *cuenta con* nuestro rechazo. Como con nuestra afirmación. Rechazar la muerte como repetición es afirmar la muerte como gasto presente y sin retorno. Y a la inversa. La repetición nietzscheana de la afirmación está al acecho de ese esquema. El gasto puro, la generosidad absoluta que ofrece la unicidad del presente a la muerte para hacer aparecer el presente *como tal*, ha comenzado ya a querer guardar la presencia del presente, ha abierto ya el libro y la memoria, el pensamiento del ser como memoria. No querer guardar el presente es querer preservar aquello que constituye su irremplazable y mortal presencia, lo que no se repite en él. Gozar de la diferencia pura; esta sería, reducida a su imagen exangüe, la matriz de la historia del pensamiento que se piensa desde Hegel.

La posibilidad del teatro es el centro obligado de este pensamiento que reflexiona sobre la tragedia como repetición. En ninguna parte está la amenaza de la repetición tan bien organizada como en el teatro. En ninguna otra parte se está tan cerca de la escena como origen de la repetición, tan cerca de la repetición primitiva que se trataría de borrar, despegándola de sí misma como de su doble. No en el sentido en que Artaud

hablaba del *Teatro y su doble*,[11] sino designando así ese pliegue, esa duplicación interna que sustrae al teatro, a la vida, etc., la presencia simple de su acto presente, en el movimiento irreprimible de la repetición. «Una vez» es el enigma de lo que no tiene sentido, no tiene presencia, no tiene legibilidad. Pero para Artaud la fiesta de la crueldad no debiera tener lugar más que *una vez*: «Dejemos a los peones las críticas de textos, a los estetas las críticas de formas, y reconozcamos que lo que ya ha sido dicho no es como para seguir diciéndolo; que una expresión no vale dos veces, no vive dos veces; que toda palabra, una vez pronunciada, está muerta, y que sólo actúa en el momento en que se pronuncia, que una forma empleada ya no sirve, y se limita a invitar a que se busque otra, y que el teatro es el único enclave del mundo en que un gesto realizado no se recomienza dos veces» (IV, p. 91). Eso es realmente, en efecto, lo que parece: la representación teatral es finita, no deja detrás de sí, detrás de su actualidad, ninguna huella, ningún objeto que llevarse. No es ni un libro ni una obra, sino una energía, y en ese sentido es el único arte de la vida. «El teatro enseña justamente la inutilidad de la acción que una vez hecha no es ya cosa de seguir haciéndola, y la utilidad superior del estado inutilizado por la acción, que, *vuelto al revés*, produce la sublimación» (p. 99). En ese sentido el teatro de la crueldad sería el arte de la diferencia y del gasto sin economía, sin reserva, sin retorno, sin historia. Presencia pura como diferencia pura. Su acto debe olvidarse, olvidarse activamente. Hay que practicar aquí esa *aktive Vergesslichkeit* de la que habla la segunda disertación de la *Genealogía de la moral* que nos explica también la «fiesta» y la «crueldad» (*Grausamkeit*).

La repugnancia de Artaud frente a la escritura no teatral tiene el mismo sentido. Lo que inspira esa repugnancia no es, como en el *Fedro*, el gesto del cuerpo, la marca sensible y mnemotécnica, hipomnésica, exterior a la inscripción de la verdad en el alma; es, por el contrario, la escritura como lugar de la verdad inteligible, lo otro del cuerpo viviente, la idealidad, la repetición. Platón critica la escritura como cuerpo. Artaud, como la anulación del cuerpo, del gesto vivo que sólo tiene

---

11. Carta a J. Paulhan (25 enero 1936): «Creo que he encontrado para mi libro el título conveniente. Será: EL TEATRO Y SU DOBLE, pues si el teatro dobla a la vida, la vida dobla al verdadero teatro... Este título responderá a todos los dobles del teatro que he creído encontrar desde hace tantos años: la metafísica, la peste, la crueldad... Es en la escena donde se reconstituye la unión del pensamiento, del gesto, del acto» (V, pp. 272 y 273).

lugar una vez. La escritura es el espacio mismo y la posibilidad de la repetición en general. De ahí que: «Hay que acabar con esa superstición de los textos y de la poesía *escrita*. La poesía escrita vale una vez, y después, que se destruya» (IV, pp. 93 y 94).

Al enunciar en tales términos los temas de la infidelidad, inmediatamente se comprende que la fidelidad es imposible. Hoy en día no hay en el mundo del teatro nadie que responda al deseo de Artaud. Y desde este punto de vista, ni habría que hacer excepción con las tentativas del mismo Artaud. Él lo sabía mejor que los demás: la «gramática» del teatro de la crueldad, de la que decía que estaba «por encontrar» seguirá siendo siempre el límite inaccesible de una representación que no sea repetición, de una *re*-presentación que sea presencia plena, que no lleve en sí su doble como su muerte, de un presente que no repita, es decir, de un presente fuera del tiempo, de un no-presente. El presente no se da como tal, no aparece, no se presenta, no abre la escena del tiempo o el tiempo de la escena, sino acogiendo su propia diferencia interna, sino en el pliegue interior de su repetición originaria, en la representación. En la dialéctica.

Artaud lo sabía bien: «... una cierta dialéctica...». Pues si se piensa convenientemente el *horizonte* de la dialéctica —fuera de un hegelianismo convencional— se comprende quizás que aquélla es el movimiento indefinido de la finitud, de la unidad de la vida y de la muerte, de la diferencia, de la repetición originaria, es decir, el origen de la tragedia como ausencia de origen simple. En este sentido la dialéctica es la tragedia, la única afirmación posible contra la idea filosófica o cristiana del origen puro, «contra el espíritu del comienzo»: «Pero el espíritu del comienzo no ha dejado de hacerme hacer tonterías, y yo no he dejado de disociarme del espíritu del comienzo, que es el espíritu del cristianismo...» (septiembre 1945). Lo trágico no es la imposibilidad sino la necesidad de la repetición.

Artaud sabía que el teatro de la crueldad ni comienza ni se lleva a cabo en la pureza de la presencia simple, sino ya en la representación, en el «segundo momento de la Creación», en el conflicto de fuerzas que no ha podido ser el de un origen simple. Sin duda la crueldad puede comenzar a ejercerse, pero debe también, por ello, dejarse *encentar*. El origen está siempre *encentado*. Así es la alquimia del teatro: «Quizás se nos pida antes de seguir que definamos qué entendemos por teatro típi-

co y primitivo. Y de esa manera entraremos en el núcleo del problema. Si, en efecto, se plantea la cuestión de los orígenes y de la razón de ser (o de la necesidad primordial) del teatro, se encuentra, por un lado, y metafísicamente, la materialización o más bien la exteriorización de una especie de drama esencial que contendría de una manera a la vez múltiple y única los principios esenciales de todo drama, ya ellos mismos *orientados* y *divididos*, no lo bastante para perder su carácter de principios, pero lo bastante para contener de forma sustancial y activa, es decir, llena de descargas, infinitas perspectivas de conflictos. Analizar filosóficamente un drama como ése es imposible, y sólo poéticamente... Y este drama esencial, se nota perfectamente, existe, y está hecho a la imagen de algo más sutil que la Creación misma, la cual hay que representársela realmente como el resultado de una Voluntad única — y *sin conflicto*. Hay que pensar que el drama esencial, el que estaba en la base de todos los Grandes Misterios, se liga al segundo momento de la Creación, el de la dificultad y del Doble, el de la materia y del espesamiento de la idea. Parece realmente que allí donde reina la simplicidad y el orden, no puede haber teatro ni drama, y el verdadero teatro nace, como la poesía por otra parte, pero por otras vías, de una anarquía que se organiza...» (IV, pp. 60-62).

El teatro primitivo y la crueldad comienzan, pues, también, con la repetición. Pero la idea de un teatro sin representación, la idea de lo imposible, si bien no nos ayuda a regular la práctica teatral, nos permite quizás pensar su origen, su víspera y su límite, nos permite pensar el teatro actualmente a partir de la abertura de su historia y en el horizonte de su muerte. La energía del teatro occidental se deja discernir así en su posibilidad, cosa que no es accidental, que resulta para toda la historia de Occidente un centro constitutivo y un lugar estructurador. Pero la repetición sustrae el centro y el lugar, y lo que acabamos de decir acerca de su posibilidad tendría que impedirnos hablar de la muerte como de un *horizonte* y del nacimiento como de una *abertura* pasada.

Artaud se ha mantenido muy cerca del límite: la posibilidad y la imposibilidad del teatro puro. La presencia, para ser presencia y presencia a sí, ha comenzado ya desde siempre a representarse, ya desde siempre ha sido encentada. La afirmación misma debe encentarse repitiéndose. Y esto quiere decir que el asesinato del padre que abre la historia de la representación y el espacio de la tragedia, el asesinato del padre que Artaud

quiere en suma repetir muy cerca de su origen pero *en una sola vez*, ese asesinato no tiene fin y se repite indefinidamente. Comienza repitiéndose. Se encenta en su propio comentario, y va acompañado por su propia representación. Con lo cual se anula y confirma la ley transgredida. Basta para eso con que haya un signo, es decir, una repetición.

Bajo este aspecto del límite, y en la medida en que quiso salvar la pureza de una presencia sin diferencia interior y sin repetición (o, cosa que, paradójicamente, equivale a lo mismo, de una diferencia pura),[12] Artaud deseó también la imposibilidad del teatro, quiso borrar él mismo la escena, no ver más lo que pasa en un lugar siempre habitado u obsesionado por el padre, y sometido a la repetición del asesinato. ¿No es acaso Artaud quien quiere reducir la archi-escena cuando escribe en *Aquí-yace*: «Yo, Antonin Artaud, soy / mi padre, mi madre, / y yo»?

El que se haya mantenido así en el límite de la posibilidad teatral, que haya querido a la vez producir y anular la escena, eso es algo de lo que tenía consciencia muy nítida. Diciembre 1946:

«Y ahora diré algo que va a asombrar quizás
a bastantes personas.
Soy el enemigo
del teatro.
Lo he sido siempre.
Cuanto más amo el teatro,
tanto más soy, por esa razón, su enemigo.»

Esto es lo que se ve inmediatamente después: es al teatro como repetición a lo que no puede resignarse, el teatro como no-repetición a lo que no puede renunciar:

«El teatro es un desbordamiento pasional,
una terrible transmisión de fuerzas
del cuerpo
al cuerpo.
Esta transmisión no puede reproducirse dos veces.
Nada más impío que el sistema de los balineses que consiste,

---

12. Al querer reintroducir una pureza en el concepto de diferencia, se reconduce éste a la no-diferencia y a la presencia plena. Este movimiento está muy cargado de consecuencias para toda tentativa que se oponga a un antihegelianismo indicativo. A esto sólo cabe escapar, al parecer, pensando la diferencia fuera de la determinación del ser como presencia, fuera de la alternativa de la presencia y la ausencia y de todo lo que éstas rigen, pensando la diferencia como impureza de origen, es decir, como diferancia en la economía finita de lo mismo.

después de haber producido una vez esa transmisión,
en lugar de buscar otra,
en recurrir a un sistema de embrujamientos particulares
para privar a la fotografía astral de los gestos obtenidos.»

El teatro como repetición de lo que no se repite, el teatro como repetición originaria de la diferencia en el conflicto de fuerzas, donde «el mal es la ley permanente, y lo que está bien es un esfuerzo y ya una crueldad que se sobreañade a la otra», ese es el límite mortal de una crueldad que comienza con su propia representación.

Puesto que ya desde siempre ha comenzado, la representación, en consecuencia, no tiene fin. Pero cabe pensar la clausura de lo que no tiene fin. La clausura es el límite circular dentro del cual se repite indefinidamente la repetición de la diferencia. Es decir, su espacio de *juego*. Este movimiento es el movimiento del mundo como juego. «Y para el absoluto la vida misma es un juego» (IV, p. 282). Este juego es la crueldad como unidad de la necesidad y del azar. «Es el azar lo que es lo infinito, y no dios» (*Fragmentaciones*). Este juego de la vida es artista.[13]

Pensar la clausura de la representación es, pues, pensar la potencia cruel de muerte y de juego que permite a la presencia nacer a sí misma, gozar de sí mediante la representación en que aquélla se sustrae en su diferancia. Pensar la clausura de la representación es pensar lo trágico: no como representación del destino sino como destino de la representación. Su necesidad gratuita y sin fondo.

Y por qué en su clausura es *fatal* que siga la representación.

---

13. De nuevo Nietzsche. Estos textos son conocidos. Así, por ejemplo, en la huella de Heráclito: «Y así, como el niño y el artista, el fuego eternamente vivo, juega, construye y destruye en la inocencia — y este juego es el juego de Aión consigo... El niño lanza a veces el juguete: pero pronto lo coge de nuevo por un capricho inocente. Pero desde que construye, traba, adjunta y da forma regulándose por una ley y una ordenanza interior. Sólo el hombre estético tiene esta visión del mundo. Sólo él recibe del artista y de la erección de la obra de arte la experiencia de la polémica de la pluralidad en tanto que ella puede, sin embargo, llevar en sí la ley y el derecho; la experiencia del artista en tanto que se mantiene por encima de la obra y a la vez en ella, contemplándola y actuándola; la experiencia de la necesidad y del juego, del conflicto de la armonía en tanto que deben acoplarse para la producción de la obra de arte» (*La filosofía en la época de la tragedia griega, Werke*, Hanser, III, pp. 366 y 367).

9

DE LA ECONOMÍA RESTRINGIDA A LA ECONOMÍA GENERAL

Un hegelianismo sin reserva

> Él [Hegel] no sabía hasta qué punto tenía razón.
>
> G. BATAILLE

«Con frecuencia Hegel me parece la evidencia, pero la evidencia es pesada de soportar» (*El culpable*). ¿Por qué hoy —hoy mismo— los mejores lectores de Bataille son de aquellos para quienes la evidencia hegeliana parece tan ligera de llevar? Tan ligera que un murmullo alusivo a tales conceptos fundamentales —este es el pretexto, a veces, para no entrar en detalles—, una complacencia en la convención, una ceguera ante su texto, una apelación a la complicidad nietzscheana o marxiana, bastan para deshacerse de aquella obligación. Es quizás que la evidencia sería demasiado pesada de soportar, y que se prefiere entonces el encogerse de hombros a la disciplina. Y al contrario de lo que hizo Bataille, es por estar, sin saberlo y sin verlo, *dentro de* la evidencia hegeliana, por lo que muchas veces cree uno que se ha desprendido de ella. Ignorado, tratado a la ligera, el hegelianismo no haría así otra cosa que extender su dominación histórica, desplegando finalmente sin obstáculo sus inmensos recursos de envolvimiento. La evidencia hegeliana parece más ligera que nunca en el momento en que finalmente pesa con todo su peso. También esto lo temía Bataille: pesada, «aún lo será más a partir de ahora». Y si Bataille, más que ningún otro, más que de cualquier otro, hasta llegar a la identificación, se quiso próximo a Nietzsche, en este caso, no había ahí motivo alguno de simplificación:

> Nietzsche apenas conocía de Hegel más que una vulgarización media. *La genealogía de la moral* es la prueba singular de la ignorancia en que se tenía y se tiene a la dialéctica del amo y el esclavo, cuya lucidez llega a confundir... nadie sabe nada de *sí* si no ha captado ese movimiento que determina y limita las posibilidades sucesivas del hombre [*La experiencia interior*].

Soportar la evidencia hegeliana querría decir, hoy, lo siguiente: que es necesario, en todos los sentidos, pasar por el «sueño de la razón», el que engendra y el que hace dormir a los monstruos; que es necesario atravesarlo efectivamente para que el despertar no sea una astucia del sueño. Es decir, de nuevo, de la razón. El sueño de la razón no es quizás la razón dormida, sino el sueño en la forma de la razón, la vigilancia del logos hegeliano. La razón vela un sueño profundo en el que está interesada. Pero si «una evidencia que se recibe en el sueño de la razón pierde (perdiese) el carácter de lo despierto» (*ibíd.*), es necesario, para abrir los ojos (y Bataille, ¿quiso acaso alguna vez otra cosa, seguro justamente de arriesgar con ello la muerte: «esa condición, bajo la que yo *vería*, sería morir»?), haber pasado la noche con la razón, haber velado, dormido con ella: toda la noche, hasta el amanecer, hasta ese otro crepúsculo que se parece, hasta el punto de llegar a confundirse con ella, como un atardecer a un anochecer, a esa hora en que el animal filosófico puede por fin abrir los ojos. Esa mañana y no cualquier otra. Pues al cabo de esta noche algo se había tramado, ciegamente, quiero decir, en un discurso, mediante el que la filosofía, al acabarse, comprendía en sí, anticipaba, para retenerlas junto a sí, todas las figuras de su más allá, todas las formas y todos los recursos de su exterior. Por la simple captación que hay en enunciarlas. Excepto tal vez una cierta risa. Y quizás ni eso.

Reírse de la filosofía (del hegelianismo) —tal es, en efecto, la forma del despertar— reclama en consecuencia toda una «disciplina», todo un «método de meditación», que reconozca los caminos del filósofo, que comprenda su juego, que actúe astutamente con sus astucias, que manipule sus cartas, que le deje desplegar su estrategia, que se apropie sus textos. Después, gracias a ese trabajo que la ha preparado —y la filosofía es *el* trabajo según Bataille— pero rompiendo enérgicamente, furtivamente, imprevisiblemente con éste, como traición o como separación, estalla la risa. Y aun así, tan sólo en momentos privilegiados, que son menos momentos que movimientos siem-

pre bosquejados de la experiencia, raros, discretos, ligeros, sin necedad triunfalista, lejos de la plaza pública, muy cerca de aquello de lo que se ríe la risa: ante todo, de la angustia, a la que ni siquiera hay que llamar lo negativo de la risa so pena de quedar de nuevo atrapado por el discurso de Hegel. Y se presiente ya, en este preludio, que lo *imposible* meditado por Bataille tendrá siempre esta forma: ¿cómo, tras haber agotado el discurso de la filosofía, inscribir en el léxico y la sintaxis de una lengua, la nuestra, que fue también la de la filosofía, aquello que excede sin embargo las oposiciones de conceptos dominadas por esa lógica común? Necesario e imposible, este exceso debiera plegar el discurso en una extraña contorsión. Y, claro está, obligarlo a explicarse indefinidamente con Hegel. Desde hace más de un siglo de rupturas, de «superaciones» con o sin «inversiones», raramente ha sido tan difícil de definir una relación con Hegel: una complicidad sin reserva acompaña al discurso hegeliano, se lo «toma en serio» hasta el final, sin objeción en forma filosófica, a pesar de que un cierto estallido de risa lo excede y destruye su sentido, señala en cualquier caso la «punta» de experiencia que disloca *en sí mismo* ese discurso; cosa que no puede hacerse a no ser que se enfoque bien y que se sepa de qué se ríe uno.

Así pues, Bataille se ha tomado en serio a Hegel, y el saber absoluto.[1] Y tomarse en serio un sistema así, Bataille lo sabía, implicaba la prohibición de extraer de él conceptos, o de manipular proposiciones aisladas suyas, conseguir efectos trasladando esos conceptos o proposiciones al elemento de un discurso que es extraño a estos: «Los pensamientos de Hegel son solidarios, hasta el punto de que no se puede captar su sentido sino en la necesidad del movimiento que constituye su coherencia» (*ibíd*). Indudablemente Bataille ha puesto en cuestión la idea o el sentido de la cadena en la razón hegeliana, pero pensándola como tal, en su integridad, sin ignorar su rigor interno. No lo haremos aquí, pero se podría también describir la historia de

1. «¿Acaso tengo yo la intención de minimizar la actitud de Hegel? ¡Pero lo cierto es justamente lo contrario! He pretendido mostrar el incomparable alcance de su empresa. Para ese objetivo no debía ocultar la parte realmente débil (e incluso inevitable) del fracaso. A mi juicio, es más bien la seguridad excepcional de esa empresa lo que se desprende de mis aproximaciones. Si Hegel fracasó, lo que no puede decirse es que fuese el resultado de un error. El sentido del fracaso mismo difiere de aquello que lo produjo: sólo el error es quizás fortuito. En general, como hay que hablar del "fracaso" de Hegel es como de un movimiento auténtico y cargado de sentido» («Hegel, la mort et le sacrifice», en *Deucalion*, 5).

las relaciones de Bataille con las diferentes figuras de Hegel como una escena: Hegel, el que asumió el «desgarramiento absoluto»;[2] el que «creyó volverse loco»;[3] el que, entre Wolff y Comte y «nubes de profesores», en esta «boda de aldea» que es la filosofía, no se plantea ninguna cuestión, mientras que «Kierkegaard, sólo él, con dolor de cabeza, interroga»;[4] el que, «hacia el final de su vida», «no se planteó ya el problema», «repetía sus cursos y jugaba a las cartas»; el «retrato de Hegel viejo» ante el que, como «al leer *La fenomenología del espíritu*», «no puede uno dejar de quedar afectado por una impresión heladora de acabamiento».[5] En fin, el de la «pequeña recapitulación cómica».[6]

Pero dejemos la escena y los personajes. El drama es ante todo textual. En su interminable explicación con Hegel, sin duda Bataille sólo ha tenido un acceso indirecto y limitado a los textos mismos.[7] Eso no le ha impedido hacer llevar la lec-

---

2. *Ibíd.*

3. «De l'existentialisme au primat de l'économie», en *Critique*, 19, 1947. «Es extraño darse cuenta hoy de lo que Kierkegaard no pudo saber: que Hegel, como Kierkegaard, conoció el rechazo de la subjetividad ante la idea absoluta. Se podría imaginar, en principio, que, con ese rechazo de Hegel, se trataría de una oposición conceptual. Al contrario; el hecho no se deduce de un texto filosófico, sino de una carta a un amigo, al que confía que, durante dos años, creyó que iba a volverse loco... En algún sentido, la rápida frase de Hegel tiene quizás incluso una fuerza que no tiene el largo grito de Kierkegaard. Aquélla no tiene lugar menos en la existencia —que tiembla y se excede— que ese grito», etc.

4. *El pequeño.*

5. «De l'existentialisme...»

6. «Pequeña recapitulación cómica. —Hegel, imagino, llegó a alcanzar lo extremo. Todavía era joven y creyó que iba a volverse loco. Imagino incluso que se puso a elaborar el sistema para escapar (cualquier tipo de conquista, indudablemente, es el resultado de un hombre que huye de una amenaza). Para terminar, Hegel llega a la *satisfacción*, le vuelve la espalda a lo extremo. *La súplica muere en él.* Si se busca la salvación, aún puede pasar, se sigue viviendo, no se puede estar seguro, hay que seguir suplicando. Hegel ganó, en vida, la salvación, mató la súplica, *se mutiló.* No quedó de él más que un mango de pala, un hombre moderno. Pero antes de mutilarse, llegó sin duda a alcanzar lo extremo, conoció la súplica: ¡su memoria le lleva de nuevo al abismo divisado, *para anularlo*! El sistema es la anulación» (*La experiencia interior*, trad. esp. modif. F. Savater, Taurus, 1972).

7. Acerca de la historia de la lectura de Hegel por Bataille, desde los primeros artículos de *Documentos* (1929) a *La experiencia interior* (1943), acerca de la experiencia de la enseñanza de Koyré y sobre todo de Kojève, cuya marca domina visiblemente, cf. R. Queneau, «Premières confrontations avec Hegel», *Critique*, 195 y 196. Anotemos ya desde este momento que, al menos a los ojos de Bataille, no surgía ninguna ruptura fundamental entre la lectura de Hegel por Kojève, que reconocía que suscribía casi totalmente, y la auténtica enseñanza del marxismo. Tendremos que verificarlo en más de un texto. Advirtamos ya que, positiva o

tura y la cuestión a los lugares fuertes de la decisión. Tomados uno por uno e inmovilizados fuera de su sintaxis, todos los conceptos de Bataille son hegelianos. Es necesario reconocerlo pero no cabe detenerse ahí. Pues si no se recupera el riguroso efecto del temblor al que somete esos conceptos, la nueva configuración a la que los desplaza y en la que los reinscribe, sin apenas tocarlos sin embargo, se concluiría, según el caso, que Bataille es hegeliano, o que es antihegeliano, o que ha pintarrajeado a Hegel. Y en los tres casos sería un error. Y no se percibiría esa ley formal que, enunciada necesariamente de un modo no filosófico por Bataille, ha regido la relación de todos sus conceptos con los de Hegel; y a través de los de Hegel, con los de toda la historia de la metafísica. De todos sus conceptos y no sólo de aquellos a los que tendremos que limitarnos aquí para reconstituir el enunciado de esa ley.

La época del sentido: señorío y soberanía

Para comenzar, ¿acaso no traduce la *soberanía*, a primera vista, el *señorío* (*Herrschaft*) de la *Fenomenología*? La operación del señorío consiste, escribe Hegel, en «mostrar que no se está ligado a ningún *ser-ahí* determinado, ni tampoco a la singularidad universal del ser-ahí en general, consiste en mostrar que no se está ligado a la vida». Una «operación» así (esa palabra de la que se servirá constantemente Bataille para designar el momento privilegiado o el acto de soberanía era la traducción usual entonces de la palabra *Tun*, tan frecuente en el capítulo sobre la dialéctica del señor y el esclavo) equivale, pues, a *poner en juego* (*wagen, daransetzen*; *poner en juego* es una de las expresiones más frecuentes y más fundamentales de Bataille)

---

negativa, la apreciación del hegelianismo por parte de Bataille debía traducirse, a sus ojos, tal cual, en una apreciación del marxismo. En una bibliografía que debía acompañar una *Teoría de la religión* inédita, puede leerse en particular esto: «Esta obra (*Introducción a la lectura de Hegel* de Kojève) es una explicación de la *Fenomenología del espíritu*. Las ideas que aquí he desarrollado están en sustancia ahí. Quedaría por precisar las correspondencias del análisis hegeliano y de esta "teoría de la religión": las diferencias de una y otra representación me parecen fácilmente reductibles». «Quiero subrayar además aquí el hecho de que la interpretación de Kojève no se aleja en forma alguna del marxismo: igualmente es fácil darse cuenta de que la presente "teoría" sigue estando rigurosamente fundada en el análisis de la economía.» (*N. del T.* La obra anunciada en esta nota se editó posteriormente: *Theorie de la Religion*, París, 1973; trad. esp. de F. Savater, *Teoría de la religión*, Madrid, 1975.)

su propia vida íntegramente. El siervo es aquel que no pone su vida en juego, que quiere conservarla, ser conservado (*servus*). Alzándose por encima de la vida, mirando a la muerte de frente, es como se accede al señorío: al para-sí, a la libertad, al reconocimiento. La libertad pasa, pues, por la puesta en juego de la vida (*Daransetzen des Lebens*). El señor es aquel que ha tenido la fuerza de soportar la angustia de la muerte y de mantener la obra de ésta. Ese sería, según Bataille, el centro del hegelianismo. El «texto capital» sería, en el *Prefacio* de la *Fenomenología*, aquel que pone el saber «a la altura de la muerte».[8]

Son bien conocidos los rigurosos y sutiles desfiladeros por los que pasa la dialéctica del señor y el esclavo. No cabe resumirlos sin maltratarlos. Aquí estamos interesados en los desplazamientos esenciales a los que se someten al quedar reflejados en el pensamiento de Bataille. Y ante todo en la diferencia entre el señorío y la soberanía. Ni siquiera puede decirse que esta diferencia tenga un sentido: es la *diferencia del sentido*, el intervalo *único* que separa el sentido de un cierto sin-sentido. El señorío tiene un sentido. La puesta en juego de la vida es un momento en la constitución del sentido, en la presentación de la esencia y de la verdad. Es una etapa obligada en la historia de la consciencia de sí y de la fenomenalidad, es decir, de la presentación del sentido. Para que la historia —es decir, el sentido— se encadene o se trame, es necesario que el señor

---

8. «Un pasaje del prefacio de la *Fenomenología del espíritu* expresa con fuerza la necesidad de una actitud como esa. No hay duda de que este texto admirable, desde el principio, tiene "una importancia capital" no sólo para la comprensión de Hegel, sino en todos los sentidos. "La muerte, si así queremos llamar a esa irrealidad, es lo más espantoso, y el retener lo muerto lo que requiere una mayor fuerza. La belleza carente de fuerza odia al entendimiento, porque éste exige de ella lo que no está en condiciones de dar. Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos a otra cosa sin más, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser"» (*Hegel, la muerte y el sacrificio*). Aunque remite a la traducción de J. Hyppolite (t. I, p. 29), Bataille, al que citamos aquí, dice que reproduce una traducción de Kojève. Cosa que no hace exactamente. Si se tiene en cuenta que J. Hyppolite y A. Kojève han modificado su traducción desde entonces, dispondremos al menos de cinco formas, a las que cabría añadir al texto «original», esta otra lección. (*N. del T.* Me he atenido a la traducción española de W. Roces, FCE, México, 1973, p. 24.)

ponga a prueba su verdad. Esto sólo es posible bajo dos condiciones que no cabe separar: que el señor conserve la vida para gozar de lo que ha ganado arriesgándola; y que, al término de ese encadenamiento tan admirablemente descrito por Hegel, «la *verdad* de la consciencia independiente (sea) la consciencia servil». Y cuando el servilismo se vuelva señorío, habrá conservado en sí la huella de su origen reprimido, «llegará a sí misma como consciencia *reprimida* (*zurückgedrängtes Bewusstsein*) y se transformará, dando un giro, en verdadera independencia». Es en esa disimetría, en ese privilegio absoluto del esclavo en lo que no ha dejado de meditar Bataille. La verdad del señor está en el esclavo; y el esclavo convertido en señor sigue siendo un esclavo «reprimido». Esa es la condición del sentido, de la historia, del discurso, de la filosofía, etc. El señor sólo adquiere relación consigo, y la consciencia de sí sólo llega a constituirse, por la mediación de la consciencia servil, en el movimiento del reconocimiento; pero al mismo tiempo por la mediación de la cosa; ésta es, en primer lugar, para el esclavo la esencialidad que no puede negar inmediatamente en el goce, sino sólo trabajarla, «elaborarla» (*bearbeiten*); lo cual consiste en refrenar (*hemmen*) su deseo, en retardar (*aufhalten*) la desaparición de la cosa. Conservar la vida, mantenerse en ella, trabajar, diferir el placer, limitar la puesta en juego, tenerle *respeto* a la muerte en el mismo momento en que se la mira *de frente*, tal es la condición servil del señorío y de toda la historia que ésta hace posible.

Hegel había enunciado con claridad la necesidad que tiene el señor de conservar la vida que expone. Sin esta economía de la vida, «la suprema prueba por medio de la muerte suprime al mismo tiempo la certeza de sí mismo en general». Ir ante la muerte pura y simple es, pues, arriesgar la pérdida absoluta del sentido, en la medida en que éste pasa necesariamente por la verdad del señor y la consciencia de sí. Se corre el riesgo de perder el efecto, el beneficio de sentido que se quería así *ganar en el juego*. A esta muerte pura y simple, a esta muerte muda y sin rendimiento, Hegel la llamaba *negatividad abstracta*, en oposición a la «negación de la consciencia que *suprime* de tal forma que *conserva* y *retiene* lo que ha sido suprimido (*Die Negation des Bewusstseins, welches so* aufhebt, *dass es das Aufgehobene* aufbewahrt *und* erhält)» y que «por eso mismo sobrevive al hecho de llegar a ser suprimida (*und hiemit sein Aufgehobenwerden überlebt*). En esta experiencia, la consciencia de sí se da cuenta de que la Vida le es tan esencial como la pura consciencia de sí».

Risa a carcajadas de Bataille. Por una astucia de la vida, es decir, de la razón, la vida, pues, se mantiene en vida. Un concepto diferente de vida se había introducido subrepticiamente en el lugar, para permanecer ahí, para no ser excedido ahí en ningún momento, como tampoco lo es la razón (pues, dirá *El erotismo*, «por definición, el *exceso* está fuera de la razón»). Esta vida no es la vida natural, la existencia biológica puesta en juego en el señorío, sino una vida esencial que se suelda a la primera, la retiene, la hace actuar en la constitución de la consciencia de sí, de la verdad y del sentido. Tal es la verdad de la vida. Mediante ese recurso a la *Aufhebung* que la puesta en juego conserva, ésta se mantiene como dominadora del juego, lo limita, lo trabaja dándole forma y sentido (*Die Arbeit... bildet*), esta economía de la vida se restringe a la conservación, a la circulación y a la reproducción tanto de sí como del sentido; desde ese momento todo aquello a lo que se refiere el nombre del señorío se hunde en la comedia. La independencia de la consciencia de sí se convierte en risible en el momento en que se libera al ser avasallada, en el momento en que entra *en trabajo*, es decir, en dialéctica. Únicamente la risa excede la dialéctica y al dialéctico: sólo estalla a partir de la renuncia absoluta al sentido, a partir del riesgo absoluto de la muerte, a partir de lo que Hegel llama negatividad abstracta. Negatividad que jamás ha tenido lugar, que jamás se *presenta*, porque si lo hiciera reanudaría el trabajo. Risa que literalmente no *aparece* jamás puesto que excede la fenomenalidad en general, la posibilidad absoluta del sentido. Y la misma palabra «risa» debe leerse en el estallar la carcajada, también en el estallido de su núcleo de sentido hacia el *sistema* de la operación soberana («embriaguez, efusión erótica, efusión del sacrificio, efusión poética, conducta heroica, cólera, absurdo», etc., cf. *Método de meditación*). Esta carcajada de risa hace brillar, sin *mostrarla* no obstante, sobre todo sin expresarla, la diferencia entre el señorío y la soberanía. Ésta, como vamos a verificar, es más o menos que el señorío, más o menos libre que éste, por ejemplo, y lo que decimos de ese predicado de libertad puede hacerse extensivo a todos los rasgos del señorío. Como es, a la vez, más y menos un señorío que el señorío, la soberanía es completamente diferente. Bataille separa su operación de la dialéctica. La sustrae al horizonte del sentido y del saber. Hasta tal punto que a pesar de sus rasgos de semejanza con el señorío, no es ya una figura en el encadenamiento de la fenomenología. Pareciéndose a una figura, rasgo por rasgo, es la alteración

absoluta de aquélla. Diferencia que no se produciría si la analogía se limitase a tal o cual rasgo abstracto. La soberanía, lo absoluto de la puesta en juego, lejos de ser una negatividad abstracta, debe hacer aparecer lo serio del sentido como una abstracción inscrita en el juego. La risa, que constituye la soberanía en su relación con la muerte, no es, como se ha podido decir,[9] una negatividad. Y se ríe de sí, una risa «mayor» se ríe de una risa «menor», pues la operación soberana tiene necesidad también de la vida —la que suelda las dos vidas— para relacionarse consigo en el goce de sí. Así pues, debe, de una cierta manera, simular el riesgo absoluto y reírse de ese simulacro. En la comedia que se representa así, la carcajada de risa es ese «apenas nada» en donde se hunde absolutamente el sentido. Con esa risa, la «filosofía» que «es un trabajo»[10] no puede hacer nada, no puede decir nada siendo así que ella habría debido «referirse *en primer lugar* a la risa» (*ibíd.*). Justo por eso la risa está ausente del sistema hegeliano; y ni siquiera lo está a la manera de un aspecto negativo o abstracto. «En el "sistema", poesía, risa, éxtasis no son nada. Hegel se desembaraza de ellos a toda prisa: no conoce otro fin que el saber. A mis ojos, su inmensa fatiga está ligada al horror de la tarea ciega» (*La experiencia interior*). Lo risible es la *sumisión* a la evidencia del sentido, a la fuerza de ese imperativo: que haya sentido, que nada esté definitivamente perdido a causa de la muerte, que ésta siga recibiendo la significación de «negatividad abstracta», que siempre sea posible el trabajo que, al diferir el goce, confiere sentido, seriedad y verdad a la puesta en juego. Esta sumisión es la esencia y el elemento de la filosofía, de la onto-lógica hegeliana. Lo cómico absoluto es la angustia ante el gasto a fondo perdido, ante el sacrificio absoluto del sentido: sin retorno y sin reserva. La noción de *Aufhebung* (el concepto especulativo por excelencia, nos dice Hegel, aquel cuyo privilegio intraducible detenta la lengua alemana) es risible en cuanto que significa el *atarearse* de un discurso que se extenúa en reapropiarse toda negatividad, en elaborar la puesta en juego como *inversión*, en *amortizar* el gasto absoluto, en dar un sentido a la muerte, en hacerse al mismo tiempo ciego al abismo sin

---

9. «Pero la risa es aquí lo *negativo*, en el sentido hegeliano». J.P. Sartre, «Un nuevo místico», en *Situations* I. La risa no es lo negativo, puesto que su *estallido* no se *conserva*, no se encadena a sí ni se resume en un discurso: se ríe de la *Aufhebung*.

10. «Conferencias sobre el no-saber», en *Tel Quel*, 10.

fondo del sin-sentido en el que se saca y se agota el fondo del sentido. Ser impasible, como lo fue Hegel, a la comedia de la *Aufhebung*, es cegarse a la experiencia de lo sagrado, al sacrificio perdido de la presencia y del sentido. Se dibuja así una figura de experiencia —pero ¿podemos seguir usando estas dos palabras?— irreductible a toda fenomenología del espíritu, que se encuentra en ésta, como la risa en filosofía, *desplazada*, imitando, en el sacrificio, el riesgo absoluto de la muerte, produciendo a la vez el riesgo de la muerte absoluta, la finta por la que puede vivirse ese riesgo, la imposibilidad de leer en ello un sentido o una verdad, y esa risa que se confunde, en el simulacro, con la abertura de lo sagrado. Cuando describe este simulacro, lo impensable para la filosofía, su tarea ciega, Bataille tiene que decirlo, claro está, tiene que fingir decirlo en el logos hegeliano:

> Hablaré más adelante de las diferencias profundas entre el hombre del sacrificio, que actúa en la ignorancia (la inconsciencia) de los pormenores de lo que hace, y el Sabio (Hegel) que se vuelve hacia las implicaciones de un Saber absoluto a sus propios ojos. A pesar de esas diferencias, se trata siempre de manifestar lo Negativo (y siempre, bajo una forma concreta, es decir, en el seno de la Totalidad, cuyos elementos constitutivos son inseparables). La manifestación privilegiada de la Negatividad es la muerte, pero en verdad la muerte no revela nada. En principio es su ser natural, animal, lo que la muerte le revela al Hombre a sí mismo, pero la revelación no tiene lugar jamás. Pues una vez muerto, el ser animal que lo soporta, el ser humano mismo ha cesado de ser. Para que al fin y al cabo el hombre se revele a sí mismo tendría que morir, pero tendría que hacerlo viviendo — viéndose cesar de ser. En otros términos, la muerte misma tendría que hacerse consciencia (de sí), en el momento mismo en que ella anula al ser consciente. En un sentido, es eso lo que ha tenido lugar (lo que al menos está a punto de tener lugar, o que tiene lugar de una manera fugitiva, inaprehensible), por medio de un subterfugio. En el sacrificio, el sacrificador se identifica con el animal herido de muerte. Así, muere viéndose morir, e incluso, de alguna manera, por su propia voluntad, de corazón, con el arma del sacrificio. Pero ¡eso es una comedia! Al menos sería una comedia si hubiese algún otro método que le revelase al ser vivo la invasión de la muerte: este acabamiento del ser finito que, él solo, lleva a cabo, y que sólo él puede llevar a cabo *su* Negatividad, que lo mata, lo *termina*, y definitivamente lo suprime... Así, sería necesario a cualquier precio, que el hombre viva en el momento en que muere verdaderamente, o que viva con la impresión de

morir verdaderamente. Esta dificultad anuncia la necesidad del *espectáculo* o, en general, de la *representación*, sin la repetición de los cuales podríamos, frente a la muerte, quedar extraños, ignorantes, como en apariencia lo están las bestias. Nada, efectivamente, es menos animal que la ficción, más o menos alejada de lo real, de la muerte.[11]

Tan sólo el acento en el simulacro y en el subterfugio interrumpe la continuidad hegeliana de este texto. Más adelante, la alegría será lo que acuse la diferencia:

> Al compararla con el sacrificio y, así, con el tema principal de la *representación* (del arte, de las fiestas, de los espectáculos), he querido mostrar que la reacción de Hegel es la conducta humana fundamental... que esa es, por excelencia, la expresión que la tradición repetía hasta el infinito... que fue esencial para Hegel *tomar consciencia* de la Negatividad como tal, aprehender su horror, especialmente el horror de la muerte, sosteniendo y mirando realmente de frente la acción de la muerte. De esta manera Hegel se opone menos a los que «retroceden» que a los que dicen: «eso no es nada». De quienes parece alejarse *más es de quienes reaccionan alegremente. Insisto en querer* hacer resaltar con la mayor claridad posible, después de su similitud, la oposición de la actitud ingenua a la de la Sabiduría —*absoluta*— de Hegel. Efectivamente, no estoy seguro de que, de las dos actitudes, la menos *absoluta* sea la más ingenua. Citaré un ejemplo paradójico de reacción alegre ante la acción de la muerte. La costumbre irlandesa y galesa del «wake» es poco conocida, pero todavía se la podía observar a finales del siglo pasado. Es el tema de la última obra de Joyce, *Finegan's wake*, es el velatorio fúnebre de Finegan (pero la lectura de esta célebre novela es, cuando menos, penosa). En el país de Gales se disponía el féretro *abierto*, de pie, en el lugar de honor de la casa. Al muerto se le vestía con sus más hermosos vestidos, cubierto con su sombrero de copa. Su familia invitaba a todos sus amigos, los cuales honraban tanto más a quien les había abandonado cuanto más tiempo bailaban y cuanto más y mejor bebían a su salud. Se trata de la muerte de *otro*, pero en tales casos, la muerte del otro es siempre la imagen de la propia muerte. Nadie podría alegrarse así si no bajo esta condición: al suponerse que el muerto, cuando es otro, está de acuerdo, el muerto que será el bebedor a su vez no tendrá un sentido diferente al primero.

---

11. *Hegel, la muerte y el sacrificio*. Cf. también, en *La experiencia interior*, todo el *Post-scriptum al suplicio*, especialmente, pp. 193 y ss.

Esta alegría no pertenece a la economía de la vida, no responde «al deseo de negar la existencia de la muerte», aunque esté lo más cerca posible de eso. No es la convulsión que sigue a la angustia, la risa menor, que estalla en el momento en que uno «se ha escapado de una buena», y que se relaciona con la angustia de acuerdo con las relaciones de lo positivo y lo negativo.

> Por el contrario, la alegría, ligada a la acción de la muerte, me produce angustia, se acentúa con mi angustia y, como contrapartida, exaspera esa angustia: finalmente, la angustia alegre, la alegría angustiada me producen, en un escalofrío, el «absoluto desgarramiento», donde es mi alegría lo que acaba por desgarrarme, pero donde el abatimiento seguiría a mi alegría si yo no estuviese desgarrado hasta el fondo, sin medida.

La tarea ciega del hegelianismo, *alrededor* de la cual puede organizarse la representación del sentido, es ese *punto* en que la destrucción, la supresión, la muerte, el sacrificio, constituyen un gasto tan irreversible, una negatividad tan radical —hay que decir aquí *sin reserva*— que ni siquiera se los puede determinar ya en términos de negatividad en un proceso o en un sistema: el punto en que no hay ya ni proceso ni sistema. En el discurso (unidad del proceso y del sistema) la negatividad es siempre el reverso cómplice de la positividad. Sólo puede hablarse, y no se ha hablado jamás, de negatividad, a no ser en ese tejido del sentido. Pero la operación soberana, el *punto de no-reserva*, no es ni positivo ni negativo. Pero no se la puede inscribir en el discurso a no ser borrando los predicados o poniendo en práctica una sobreimpresión contradictoria que excede entonces la lógica de la filosofía.[12] Aun teniendo en cuenta su valor de ruptura, se podría mostrar que las inmensas revoluciones de Kant y de Hegel no han hecho, a este respecto, sino despertar o revelar la determinación filosófica más permanente de la negatividad (con todos los conceptos que se anudan sistemáticamente en torno a ésta en Hegel: la idealidad, la verdad, el sentido, el tiempo, la historia, etc.). La inmensa revolución ha consistido —casi se estaría tentado de decir *muy sencillamente*— en *tomarse en serio* lo negativo. En dar *sentido*

---

12. M. Foucault habla justamente de una «afirmación no positiva», «Prefacio a la transgresión», *Critique*, 195 y 196.

a su *labor*. Ahora bien, Bataille no se toma en serio lo negativo. Pero tiene que marcar en su discurso que no por eso retorna a las metafísicas positivas y prekantianas de la presencia plena. Tiene que marcar en su discurso el punto de sin-retorno de la destrucción, la instancia de un gasto sin reserva que no nos deje ya, pues, el recurso de pensarla como una negatividad. Pues la negatividad es un *recurso*. Al llamar «negatividad abstracta» a lo sin-reserva del gasto absoluto, Hegel se ha cegado *por precipitación* a aquello mismo que había dejado al desnudo bajo la forma de la negatividad. Por precipitación hacia lo serio del sentido y la seguridad del saber. Justo por eso, «él no sabía hasta qué punto tenía razón». Y que se equivocaba por tener razón. Por tener razón de lo negativo. Llegar «hasta el fondo» del «desgarramiento absoluto» y de lo negativo, sin «medida», sin reserva, no es proseguir su *lógica* consecuentemente hasta el punto en que, *en el discurso*, la *Aufhebung* (el discurso mismo) la haga colaborar en la constitución y en la memoria interiorizadora del sentido, en la *Erinnerung*. Es, por el contrario, desgarrar convulsivamente la *cara* de lo negativo, lo que hace de él la *otra* superficie tranquilizadora de lo positivo, y exhibir en él, por un instante, lo que ya no puede llamarse negativo. Precisamente porque no tiene reverso reservado, porque no puede ya dejarse convertir en positividad, porque no puede ya *colaborar* en el encadenamiento del sentido, del concepto, del tiempo y de lo verdadero en el discurso, porque, literalmente, no puede ya *laborar* y dejarse apresar como «trabajo de lo negativo». Hegel lo ha visto sin verlo, lo ha mostrado sustrayéndolo. Así, pues, debemos seguirle hasta el final, sin reserva, hasta el punto de darle la razón contra él mismo y de separar su descubrimiento de la interpretación demasiado *concienzuda* que le ha dado. Igual que cualquier otro, tampoco el texto hegeliano está hecho de una pieza. Aun respetando su coherencia sin fallos, se pueden descomponer sus estratos, mostrar que *se interpreta él mismo*: cada proposición es una interpretación sometida a una decisión interpretativa. La necesidad de la continuidad *lógica* es la decisión o el medio de interpretación de todas las interpretaciones hegelianas. Al interpretar la negatividad como labor, al apostar por el discurso, el sentido, la historia, etc., Hegel ha apostado contra el juego, contra la suerte. Se ha cegado a la posibilidad de su propia apuesta, al hecho de que la suspensión concienzuda del juego (por ejemplo, el paso por la verdad de la certeza en sí mismo y por el señorío como independencia de la consciencia de sí) era ella

misma una fase del juego; que el juego *comprende* el trabajo del sentido o el sentido del trabajo, que los comprende no en términos de *saber* sino en términos de *inscripción*: el sentido está *en función* del juego, está inscrito en un lugar dentro de la configuración de un juego que no tiene sentido.

Puesto que en adelante ninguna lógica domina el sentido de la interpretación, puesto que la lógica es una interpretación, se puede, en consecuencia, reinterpretar —contra Hegel— su propia interpretación. Es eso lo que hace Bataille. La reinterpretación es una repetición simulada del discurso hegeliano. En el curso de esta repetición, un apenas perceptible desplazamiento desune todas las articulaciones y encenta todas las soldaduras del discurso imitado. Se propaga un temblor que hace entonces que se resquebraje todo el viejo cascarón.

> Efectivamente, si la actitud de Hegel opone a la ingenuidad del sacrificio la consciencia científica, y la disposición sin fin de un pensamiento discursivo, esta consciencia, esta disposición siguen teniendo un punto oscuro: no se puede decir que Hegel ignorase el «momento» del sacrificio: ese «momento» está incluido, implicado en todo el movimiento de la *Fenomenología*, en donde es la Negatividad de la muerte, en la medida en que el hombre la asume, lo que hace del animal humano un hombre. Pero como no vio que el sacrificio por sí solo daba testimonio de *todo* el movimiento de la muerte, la experiencia final —y propia del Sabio— descrita en el Prefacio de la *Fenomenología* fue ante todo *inicial* y *universal*; no sabía hasta qué punto tenía razón, con qué exactitud describió el movimiento de la Negatividad [*Hegel, la muerte y el sacrificio*].

Al *redoblar* el señorío, la soberanía no *escapa* a la dialéctica. No se puede decir que aquélla se extraiga de ésta como una pieza que se vuelve independiente, de repente y por decisión, por desgarramiento. Si se separase así la soberanía de la dialéctica, se haría de ella una negación abstracta y se consolidaría la onto-lógica. Lejos de interrumpir la dialéctica, la historia y el movimiento del sentido, la soberanía le da a la economía de la razón su elemento, su medio, sus linderos ilimitativos de sin-sentido. Lejos de suprimir la síntesis dialéctica,[13] la soberanía inscribe a ésta y la hace funcionar en el sacrificio del senti-

13. «De la trinidad hegeliana, suprime el momento de la síntesis» (J.P. Sartre, *op. cit.*).

do. Arriesgar la muerte no basta si la puesta en juego no se lanza, como suerte o azar, sino que se invierte como trabajo de lo negativo. Así, pues, la soberanía tiene todavía que sacrificar el señorío, la *presentación* del sentido de la muerte. Perdido para el discurso, el sentido queda entonces absolutamente destruido y consumido. Pues el sentido del sentido, la dialéctica de los sentidos y del sentido, de lo sensible y del concepto, la unidad de sentidos de la palabra *sentido*, a la que Hegel estuvo tan atento,[14] ha estado siempre ligada a la posibilidad de la significación discursiva. Al sacrificar el sentido, la soberanía hace que se venga abajo la posibilidad del discurso: no simplemente por medio de una interrupción, una cesura o una herida dentro del discurso (una negatividad abstracta), sino a través de una abertura como esa, por medio de una irrupción que descubre de repente el límite del discurso y el más allá del saber absoluto.

Indudablemente, al «discurso significativo», Bataille opone a veces la palabra poética, extática, sagrada («Pero la inteligencia, el *pensamiento discursivo* del Hombre se han desarrollado en función del trabajo servil. Únicamente la palabra sagrada, poética, limitada al plano de la belleza impotente, conservaba el poder de manifestar la plena soberanía. El sacrificio no es, pues, una manera de ser *soberana, autónoma*, más que en la medida en que no lo conforme el discurso significativo», *Hegel, la muerte y el sacrificio*), pero esa palabra de soberanía no es un discurso *diferente*, otra cadena que se desarrolle al lado del discurso significativo. Sólo hay un discurso, el cual es significativo, y en esto Hegel es insoslayable. Lo poético o lo extático es aquello que *en todo discurso* puede abrirse a la pérdida absoluta de su sentido, al (sin-)fondo de lo sagrado, del sin-sentido, del no-saber o del juego, a la pérdida de conocimiento de la que se despierta mediante una jugada de dados. Lo poético de la soberanía se anuncia en «el momento en que la poesía renuncia al *tema* y al sentido» (*Método de meditación*). Es algo que se limita a anunciarse, pues una vez que se entrega al «juego sin regla» la poesía corre el riesgo de, más que nunca, dejarse domesticar, «subordinar». Este riesgo es propiamente *moderno*. Para evitarlo, la poesía debe ir «acompañada de una afirmación de soberanía», «que dé», dice Bataille en una fórmula admirable, insostenible, que podría servir de título a todo lo que intentamos reunir aquí como la forma y el tormento de

14. Cf. J. Hyppolite, *Logique et existence, Essai sur la logique de Hegel*, p. 28.

su escritura, «el comentario de su ausencia de sentido». Sin lo cual la poesía quedaría, en el peor de los casos, *subordinada*, en el mejor de los casos, «*inserta*». Entonces, «la risa, la embriaguez, el sacrificio y la poesía, el mismo erotismo, subsisten en una reserva, autónomos, *insertos* en la esfera, *como unos niños en su casa*. Son, dentro de sus límites, soberanos menores, que no pueden discutir el *dominio* de la actividad» (*ibíd.*). Es ahí, en el intervalo entre la *subordinación*, la *inserción* y la *soberanía*, donde deberían estudiarse las relaciones entre la literatura y la revolución tales como las pensó Bataille en el curso de su explicación con el surrealismo. La aparente ambigüedad de sus juicios acerca de la poesía queda comprendida en la configuración de esos tres conceptos. La imagen poética no está *subordinada* en cuanto que «lleva de lo conocido a lo desconocido»; pero la poesía es «casi por entero poesía caída» en cuanto que retiene, para mantenerse en ellas, las metáforas que ha arrancado, ciertamente, al «dominio servil» pero inmediatamente «rehusado a la ruina interior que es el acceso a lo desconocido». «Es una desgracia no poseer más que ruinas, pero eso no es tampoco no poseer nada, es retener con una mano lo que da la otra»:[15] operación todavía hegeliana.

En tanto que manifestación del sentido, el discurso es, pues, la pérdida misma de la soberanía. Así, el servilismo no es más que el deseo del sentido: *proposición* esta con la que se habría confundido la historia de la filosofía; proposición que determina el trabajo como sentido del sentido, y la *téchne* como despliegue de la verdad; proposición que se habría concentrado poderosamente en el momento hegeliano y que Bataille, siguiendo el rastro de Nietzsche, habría llegado a enunciar, habiendo recortado de ahí la denuncia sobre el sin-fondo de un impensable sin-sentido, poniendo en juego mayor finalmente aquella enunciación. El juego menor consiste en seguir atribuyendo un sentido, en el discurso, a la ausencia de sentido.[16]

---

15. *Post-scriptum al suplicio.*

16. «Sólo lo serio tiene *un sentido:* el juego, que no tiene ninguno, no es serio más que en la medida en que "la ausencia de sentido es también un sentido", pero siempre extraviado en la noche de un sinsentido indiferente. Lo serio, la muerte y el dolor fundan la verdad obtusa de eso. Pero lo serio de la muerte y del dolor es el servilismo del pensamiento» (*Post-scriptum*, 1953). La unidad de lo serio, del sentido, del trabajo, del servilismo, del discurso, etc., la unidad del hombre, del esclavo y de Dios: en esto consistiría, según Bataille, el contenido profundo de la filosofía (hegeliana). No podemos hacer aquí otra cosa sino remitir a los textos más explícitos. *A) La experiencia interior*, p. 105: «En esto, mis

> Estos juicios tendrían que llevarnos al silencio, y yo escribo. Esto no es paradójico en absoluto.

Pero hay que hablar. «La inadecuación de toda palabra..., por lo menos, debe ser dicha»,[17] para conservar la soberanía, es decir, en cierto modo, para perderla, para reservar todavía la posibilidad no de su sentido sino de su sin-sentido, para distinguirlo, mediante ese «comentario» imposible, de toda negatividad. Hay que encontrar una palabra que guarde el silencio. Necesidad de lo imposible: decir en el lenguaje —del servilismo— lo que no es servil. «Lo que no es servil es inconfesable... ¡La idea del silencio (que es lo inaccesible) nos desarma! No puedo hablar de una ausencia de sentido sino dándole un sentido que no tiene. El silencio se ha roto puesto que he hablado. Siempre algún *lamma sabachtani* acaba la historia, y grita nuestra impotencia para callarnos: debo dar un sentido a lo que no lo tiene: ¡el ser, finalmente, se nos ofrece como imposible!» (*Método de meditación*). Si la palabra *silencio* es, «entre todas las palabras», la «más perversa o la más poética», es porque, cuando finge que calla el sentido, *dice* el sin-sentido, se desliza y se borra ella misma, no se mantiene, *se calla* ella misma, no como silencio sino como habla. Este deslizamiento traiciona a la vez el discurso y el no-discurso. Es posible que se imponga

---

esfuerzos recomienzan y deshacen la *Fenomenología* de Hegel. La construcción de Hegel es una filosofía del trabajo, del "proyecto". El hombre hegeliano —Ser y Dios— culmina al adecuarse al proyecto... El esclavo... accede tras muchos meandros a la cima de lo universal. El único obstáculo a esa manera de ver las cosas (de una profundidad no igualada, por otra parte, en cierto modo inaccesible) es aquello que, dentro del hombre, es irreductible al proyecto: la existencia no-discursiva, la risa, el éxtasis», etc. *B) El culpable*, p. 133: «Al elaborar la filosofía del trabajo, Hegel (es el *Knecht*, el esclavo emancipado, el trabajador, quien se convierte en Dios en la *Fenomenología*) ha suprimido la suerte —y la risa», etc. *C*) En *Hegel, la muerte y el sacrificio*, sobre todo, Bataille muestra mediante qué *deslizamiento* —que habrá precisamente que contrarrestar, en la palabra de soberanía, mediante otro deslizamiento— pierde Hegel «en provecho del servilismo» una soberanía a la que «se aproximó lo más que podía». «La soberanía en la actitud de Hegel procede de un movimiento que revela el *discurso* y que, en el espíritu del Sabio, no se separa nunca de su revelación. Aquélla no puede ser, pues, plenamente soberana: el Sabio, efectivamente, no puede dejar de subordinarla a la finalidad de una Sabiduría que suponga el acabamiento del discurso... Hegel acogió la soberanía como un peso que soltó» (pp. 41 y 42).

17. *Conferencias sobre el no-saber.*

sobre nosotros, pero también la soberanía puede intervenir ahí para traicionar rigurosamente el sentido en el sentido, el discurso en el discurso. «Hay que encontrar», nos explica Bataille cuando elige «*silencio*» como «ejemplo de palabra deslizante», «palabras» y «objetos» que, de esta manera, «nos hagan deslizar»... (*La experiencia interior*, p. 29). ¿Hacia qué? Sin duda hacia otras palabras, hacia otros objetos que anuncian la soberanía.

Este deslizamiento es arriesgado. Pero orientado de esta manera, lo que arriesga es el sentido, y perder la soberanía en la figura del discurso. Riesgo, *al producir sentido*, de dar razón. A la razón. A la filosofía. A Hegel, que siempre tiene razón desde el momento en que se abre la boca para articular el sentido. Para correr ese riesgo en el lenguaje, para salvar eso que no quiere ser salvado —la posibilidad del juego y del riesgo absolutos— hay que redoblar el lenguaje, recurrir a las astucias, a las estratagemas, a los simulacros.[18] A las máscaras: «Lo que no es servil es inconfesable: un motivo de risa, de...: lo mismo pasa con el éxtasis. Lo que no es útil tiene que ocultarse (bajo una máscara)» (*Método de meditación*). Al hablar «en el límite del silencio», hay que organizar una estrategia y «encontrar [palabras] que reintroduzcan —en un punto— el soberano silencio que interrumpe el lenguaje articulado» (*ibíd.*).

En cuanto que excluye el lenguaje articulado, el soberano silencio es, pues, de *una cierta manera*, ajeno a la diferencia como fuente de significación. Parece borrar la discontinuidad, y así es, en efecto, como hay que entender la necesidad del *continuum* al que, sin cesar, apela Bataille, al igual que a la *comunicación*.[19] El *continuum* es la experiencia privilegiada de una operación soberana que transgrede el límite de la diferencia discursiva. Pero —y con esto nos acercamos, por lo que se refiere al movimiento de la soberanía, al punto de mayor ambigüedad y de mayor inestabilidad— este *continuum* no es la plenitud del sentido o de la presencia tal como la *enfoca* la metafísica. Esforzándose en dirección al sin-fondo de la negatividad y del gasto, la experiencia del *continuum* es también la experiencia de la diferencia absoluta, de una diferencia que no sería ya la que Hegel pensó con mayor profundidad que ningún

---

18. Cf. la «Discussion sur le peché» en *Dieu vivant*, 4, 1945, y P. Klossowski, «À propos du simulacre dans la communication de Georges Bataille» en *Critique*, 195 y 196.

19. *La experiencia interior*, p. 105 y 213.

otro: diferencia al servicio de la presencia, trabajando en la historia (del sentido). La diferencia entre Hegel y Bataille es la diferencia entre estas dos diferencias. Cabe así despejar el equívoco que podría pesar sobre los conceptos de *comunicación*, de *continuum* o de *instante*. Estos conceptos que *parecen identificarse* como la culminación de la presencia acusan y agudizan la incisión de la diferencia. «Hay un principio fundamental que se expresa como sigue: la "comunicación" no puede tener lugar de un ser pleno e intacto a otro: aquélla requiere seres que hayan *puesto en juego* su propio ser, que lo hayan situado en el límite de la muerte, de la nada» (*Sobre Nietzsche*). Y en cuanto al *instante* —modo temporal de la operación soberana— no es un *punto* de presencia plena e inencentada: sino que se desliza y se *sustrae* entre dos presencias; es la diferencia como sustraerse afirmativo de la presencia. Aquél no se ofrece, *se hurta*, se quita él mismo dentro de un movimiento que es a la vez de fractura violenta y de fuga que desaparece. El instante es lo *furtivo*: «El no-saber implica a la vez profunda angustia, pero también supresión de la angustia. Así, resulta posible llevar a cabo furtivamente la experiencia furtiva que llamo experiencia del instante» (*Conferencias sobre el no-saber*).

Hay, pues, que encontrar palabras tales «que reintroduzcan —en un punto— el soberano silencio que interrumpe el lenguaje articulado». Como se trata, según hemos visto, de un cierto *deslizamiento*, lo que hay que encontrar realmente, en no menor medida que la palabra, es el punto, el *lugar en un trazado* en el que una palabra que haya sido cogida de la vieja lengua, justo por estar puesta ahí y quedar afectada por ese movimiento, se ponga a deslizarse y a hacer deslizar todo el discurso. Será necesario imprimir al lenguaje un cierto giro estratégico que, con un movimiento violento y deslizante, furtivo, haga desviarse al viejo cuerpo para poner en relación su sintaxis y su léxico con el silencio mayor. Y más que con el concepto o con el sentido de la soberanía, con el momento privilegiado de la *operación* soberana, «aunque ésta sólo haya tenido lugar una vez».

Relación absolutamente *única*: de un lenguaje con un silencio soberano que *no tolera ninguna relación*, ninguna simetría con aquello que se inclina y se desliza para ponerse en relación con él. Relación, no obstante, que tiene que poner rigurosamente, *científicamente*, en *sintaxis* normal, significaciones subordinadas y una operación que es la no-relación, que no tiene ninguna significación y que se comporta libremente al margen de

la sintaxis. Hay que poner en relación científicamente relaciones con una no-relación, poner en relación un saber con un no-saber. «Aunque la operación soberana sólo haya sido posible una vez, la ciencia que pone en relación los objetos de pensamiento con los momentos soberanos es posible»... (*Método de meditación*). «Comienza entonces, y fundada en el abandono del saber, una reflexión ordenada...» (*Conferencias sobre el no-saber*).

Todo esto resultará tanto más difícil, si no imposible, en cuanto que la soberanía, por no ser el señorío, no puede dominar ese discurso científico a la manera de una arquía o de un principio de responsabilidad. Al igual que el señorío, la soberanía se vuelve ciertamente independiente gracias a la puesta en juego de la vida; ella no se liga a nada, no conserva nada. Pero a diferencia del señorío hegeliano, la soberanía ni siquiera debe querer conservarse a sí misma, recogerse o recoger el beneficio de sí o de su propio riesgo, «ni siquiera se la puede definir como un bien». «Me interesa mucho, pero ¿me interesaría tanto si no tuviese la certeza de que igualmente podría reírme de ella?» (*Método de meditación*). Lo que se pone en juego con esta operación no es, pues, una consciencia de sí, un poder de estar junto a sí, de conservarse y de observarse. No estamos en el elemento de la fenomenología. Cosa que se reconoce en ese primer rasgo —ilegible en la lógica filosófica— de que a la soberanía *no se la domina*. Ni domina en general: ni a otros, ni a las cosas, ni a los discursos, con vistas a la producción del sentido. Ahí está el primer obstáculo para esa ciencia que, según Bataille, tendría que poner en relación sus objetos con los momentos soberanos y que, como toda ciencia, exige el orden, la relación, la diferencia entre lo principal y lo derivado. El *Método de meditación* no disimula el «obstáculo» (es la palabra de Bataille):

> No sólo la operación soberana no se subordina a nada, sino que por sí misma nada se le subordina a ella, le es indiferente el resultado que se produzca cualquiera que éste sea; si posteriormente quiero llevar adelante la reducción del pensamiento subordinado al pensamiento soberano, puedo hacerlo, pero a lo que es auténticamente soberano no le preocupa eso, dispone de mí en todo momento de otra manera.

Desde el momento en que la soberanía quisiera subordinar a ella a alguien o algo, se sabe que se dejaría volver a atrapar

por la dialéctica, se subordinaría al esclavo, a la cosa y al trabajo. Fracasaría por querer ser victoriosa y por pretender conservar su superioridad. Por el contrario, el señorío se convierte en soberano cuando cesa de temer el fracaso y se pierde como la víctima absoluta de su sacrificio.[20] El señor y el soberano fracasan, pues, igualmente,[21] y los dos logran su fracaso, el uno dándole sentido por medio del sometimiento a la mediación del esclavo —lo cual es también fracasar por fallar el fracaso— y el otro, fracasando absolutamente, lo cual es a la vez perder el sentido mismo del fracaso al ganar el no-servilismo. Esta diferencia casi imperceptible, que ni siquiera es la simetría de un reverso y un anverso, tendría que regular todos los «deslizamientos» de la escritura soberana. Tiene que *encentar la identidad* de la soberanía, identidad que *está siempre en cuestión*. Pues la soberanía no tiene identidad, no es *sí, para-sí, de sí, junto a sí*. Para no dominar, es decir, para no someterse, *no debe* subordinarse *nada* (complemento directo), es decir, no debe subordinarse *a nada ni a nadie* (mediación servil del complemento indirecto): tiene que gastarse sin reserva, perderse, perder el conocimiento, perder su memoria, su interioridad; contra la *Erinnerung*, contra la avaricia que se asimila el sentido, tiene que *practicar* el *olvido*, la *aktive Vergesslichkeit* de la que habla Nietzsche y, última subversión del señorío, no pretender hacerse reconocer.

La renuncia al reconocimiento prescribe y a la vez prohíbe la escritura. Discierne, más bien, *dos escrituras*. Prohíbe aquella que *proyecta* la huella, por medio de la cual, como escritura de señorío, la voluntad quiere conservarse en la huella, hacerse reconocer en ella, y reconstituir su presencia. Escritura también servil, que, en consecuencia Bataille despreciaba. Pero este servilismo despreciado de la escritura no es el que condena la tradición a partir de Platón. Éste se refiere a la escritura servil como *téchne* irresponsable porque en ella desaparece aquel que sostiene el discurso. Bataille se refiere por el contrario al pro-

---

20. Cf. por ejemplo *La experiencia interior* (p. 196)... «el sacrificador... sucumbe y se pierde con su víctima», etc.

21. «La soberanía, por otra parte, es el objeto que se sustrae siempre, que nadie ha aprehendido, que nadie aprehenderá... En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel, persiguiendo esa dialéctica del *amo* (del señor, del soberano) y del *esclavo* (del hombre sometido al trabajo), que está en el origen de la teoría comunista de la lucha de clases, lleva al esclavo al triunfo, pero su aparente soberanía no es entonces más que la voluntad autónoma del servilismo; la soberanía no retiene para sí misma más que el reino del fracaso» («Genet», en *La literatura y el mal*).

yecto servil de conservar la vida —el fantasma de la vida— en la presencia. Es verdad que en ambos casos se le teme a una cierta muerte, y habría que meditar sobre esa complicidad. El problema es tanto más difícil porque la soberanía asigna simultáneamente otra escritura: la que produce la huella como huella. Esta no es una huella a no ser que en ella la presencia se sustraiga irremediablemente, desde su primera promesa, y a no ser que se constituya como la posibilidad de un borrarse absoluto. Una huella imborrable no es una huella. Así pues, habría que reconstruir el *sistema de las proposiciones de Bataille acerca de la escritura* sobre la base de esas dos relaciones —llamémoslas menor y mayor— con la huella.

1. En toda una serie de textos, la renuncia soberana al reconocimiento prescribe borrar lo escrito. Por ejemplo la escritura poética como escritura menor:

> Este sacrificio es, aparentemente, imaginario, no tiene consecuencias sangrientas, ni nada parecido. Difiere, no obstante, de la poesía por ser total, por no reservar goce, a no ser por deslizamiento arbitrario, que no se puede mantener, o por abandonarse a la risa. Si por azar deja una supervivencia, es una que se olvida de sí misma, como tras la cosecha la flor de los campos. Este extraño sacrificio que supone un último estado de megalomanía —sentimos que nos convertimos en Dios— tiene sin embargo consecuencias ordinarias en un caso: si el goce se sustrae por deslizamiento y la megalomanía no se consuma enteramente, quedamos condenados a hacernos «reconocer», a querer ser un Dios para la masa; condición favorable a la locura, y a ninguna otra cosa... Si se llega hasta el final, hay que borrar, hay que soportar la soledad, sufrirla duramente, renunciar a ser *reconocido*: estar ahí como ausente, insensato, sufrir sin voluntad y sin esperanza, estar en otra parte. Al pensamiento (a causa de lo que éste lleva en su fondo) hay que enterrarlo vivo. Yo lo hago público sabiendo de antemano que queda ignorado, debiendo serlo... Yo no puedo, él no puede conmigo, sino hundirse en ese punto en el sin-sentido. El pensamiento lleva a la ruina y su destrucción es incomunicable a la masa, se dirige a los menos débiles [*Post-scriptum al suplicio*].

o también:

> La operación soberana *involucra* estos desarrollos: son los residuos de una huella dejada en la memoria y de las funciones que subsisten, pero en tanto que tiene lugar es indiferente y se burla de estos residuos [*Método de meditación*].

o también:

> La supervivencia de la cosa escrita es la de la momia [*El culpable*].

2. Pero hay una escritura soberana que debe, por el contrario, interrumpir la complicidad servil de la palabra y del sentido.

> Escribo para anular en mí mismo un juego de operaciones subordinadas [*Método de meditación*].

La puesta en juego, la que excede al señorío, es, pues, el *espacio de la escritura*; aquélla se juega entre la escritura menor y la escritura mayor, ambas ignoradas por el señor, ésta más que aquélla, este juego más bien que aquél («Para el señor el juego no era nada, ni menor ni mayor». *Conferencias sobre el no-Saber*).

¿Por qué el simple espacio de la escritura?

La soberanía es absoluta cuando se absuelve de toda relación y se mantiene en la noche de lo secreto. El *continuum* de la comunicación soberana tiene como elemento esta noche de la diferencia secreta. No se entendería nada si se creyese que hay alguna contradicción entre esos dos requisitos. A decir verdad, no se entendería más que lo que se entiende en la lógica del señorío filosófico: para la que, por el contrario, hay que reconciliar el deseo de reconocimiento, la ruptura del secreto, el discurso, la colaboración, etc., con la discontinuidad, la articulación, la negatividad. La oposición de lo continuo y lo discontinuo queda desplazada constantemente desde Hegel a Bataille.

Pero este desplazamiento no puede transformar el núcleo de los predicados. Todos los atributos vinculados a la soberanía están tomados de la lógica (hegeliana) del señorío. No podemos, Bataille no podía ni debía disponer de ningún otro concepto, ni siquiera de ningún otro signo, de ninguna otra unidad de la palabra y el sentido. Ya el signo «soberanía», en su oposición al servilismo, procede del mismo fondo que el de señorío. Si se toma aquel signo al margen de su funcionamiento, en nada se distinguirá de éste. Se podría incluso abstraer, en el texto de Bataille, toda una zona por la que la soberanía queda presa dentro de una filosofía clásica del *sujeto* y sobre

todo dentro de ese *voluntarismo*,[22] que Heidegger ha mostrado que seguía confundiéndose, en Hegel y en Nietzsche, con la esencia de la metafísica.

Como no puede ni debe inscribirse en el núcleo del concepto mismo (pues lo que se ha descubierto aquí es que no hay núcleo de sentido, átomo conceptual, sino que el concepto se produce en el tejido de las diferencias), el espacio que separa la lógica de señorío y, si se quiere, la no-lógica de soberanía, tendrá que inscribirse en el encadenamiento o el funcionamiento de una escritura. *Esta* escritura —mayor— se llamará *escritura* porque *excede* el *logos* (del sentido, del señorío, de la presencia, etc.). En esta escritura —a la que aspiraba Bataille— los *mismos* conceptos, permaneciendo aparentemente sin cambiar en sí mismos, sufrirán una mutación de sentido, o más bien quedarán afectados, aunque parezcan impasibles, por la pérdida de sentido hacia la que se deslizan y en la que se hunden desmesuradamente. Estar ciego ante esa rigurosa precipitación, ante ese despiadado sacrificio de los conceptos filosóficos, seguir leyendo el texto de Bataille, interrogándolo, juzgándolo *en el interior* del «discurso significativo» es, tal vez, entender algo, es, con seguridad, no leerlo. Cosa que siempre puede hacerse —¿y acaso no se ha hecho?— a veces con mucha agilidad, con muchos recursos, y con seguridades filosóficas. No leer es en este caso ignorar la necesidad formal del texto de Bataille, de su fragmentación peculiar, de su relación con relatos cuya aventura no se yuxtapone simplemente a unos aforismos o a un discurso «filosófico» que borre sus significantes ante su contenido significado. A diferencia de la lógica tal como a ésta se la comprende en su concepto clásico, a diferencia incluso del *Libro* hegeliano, cuestión esta que Kojève había

---

22. Tomadas al margen de su sintaxis general, de su escritura, ciertas proposiciones ponen de manifiesto, efectivamente, el voluntarismo, toda una filosofía de la actividad *operante* de un sujeto. La soberanía es *operación práctica* (cf. por ejemplo las *Conferencias sobre el no-saber*, p. 14). Pero sería tanto como no *leer* el texto de Bataille el no tejer esas proposiciones en la trama general que las deshace al encadenarlas o al inscribirlas en sí misma. Así, una página más adelante: «Y no basta con decir: del momento soberano no se puede hablar sin alterarlo, sin alterarlo en tanto que verdaderamente soberano. Tanto incluso como el hablar de ello, es contradictorio *buscar* esos movimientos. En el momento en que buscamos algo, sea lo que sea, no vivimos soberanamente, estamos subordinando el momento presente a un momento futuro, que habrá de seguirle. Alcanzaremos, quizás, el momento soberano tras nuestro esfuerzo y es posible, efectivamente, que sea necesario un esfuerzo, pero entre el tiempo del esfuerzo y el tiempo soberano, hay obligatoriamente un corte, e incluso podría decirse un abismo».

convertido en su tema, la escritura de Bataille no tolera en su instancia mayor la distinción de la forma y del contenido.[23] Y en eso reside el que sea escritura; y requerida por la soberanía.

Esta escritura —y, sin preocupación didáctica, tal es el ejemplo que nos da, por lo que aquí y hoy estamos interesados— se pliega para encadenar los conceptos clásicos en lo que éstos tienen de inevitable («No he podido evitar el expresar mi pensamiento en un modo filosófico. Pero no me dirijo a los filósofos.» *Método de meditación*), de tal manera que sigan obedeciendo aparentemente, por un cierto giro, a su ley habitual, pero relacionándose en un cierto punto con el momento de la soberanía, con la pérdida absoluta de su sentido, con el gasto sin reserva, con lo que ni siquiera puede llamarse ya negatividad o pérdida de sentido más que por su aspecto filosófico; con un sin-sentido, pues, que está más allá del sentido absoluto, más allá de la clausura o del horizonte del saber absoluto. Arrastrados en ese deslizamiento calculado,[24] los conceptos se convierten en no-conceptos, son impensables, se hacen *insostenibles* («Introduzco conceptos insostenibles.» *El pequeño*). El filósofo se vuelve ciego ante el texto de Bataille porque sólo es filósofo a causa de ese deseo indestructible de sostener, de *mantener* contra el deslizamiento la certeza de sí y la seguridad del concepto. Para él, el texto de Bataille está cogido en la trampa: es, en el sentido primero de la palabra, un *escándalo*.

La transgresión del sentido no es el acceso a la *identidad* inmediata e indeterminada de un sin-sentido, ni a la posibilidad de *mantener* el sin-sentido. Habría que hablar más bien de una *epoché* de la época del sentido, de un poner entre paréntesis —escrito— que suspende la época del sentido: lo contrario de una *epoché* fenomenológica; ésta se lleva a cabo *en nombre de y con vistas* al sentido. Es una reducción que nos repliega hacia el sentido. La transgresión soberana es una reducción de esta reducción: no reducción al sentido sino reducción del sentido. Al mismo tiempo que a la *Fenomenología del espíritu*, esta transgresión excede a la fenomenología en general, en sus desarrollos más modernos. (Cf. *La experiencia interior*, p. 19).

¿*Dependerá* esta nueva escritura de la instancia soberana? ¿*Obedecerá* a sus imperativos? ¿Se subordinará a aquello que

---

23. El estudio de Sartre ya citado articula su primera y su segunda parte en el gozne de esta proposición: «Pero la forma no lo es todo: veamos el contenido».

24. «Uso resbaladizo, pero vigilante, de las palabras», dice Sollers «Sobre grandes irregularidades de lenguaje» en *Critique*, 195 y 196.

(se diría que por esencia, si la soberanía tuviese una esencia) no subordina nada a ella? En lo más mínimo, y ahí está la paradoja peculiar de la relación entre el discurso y la soberanía. Poner en relación la escritura mayor con la operación soberana es instituir una relación en la forma de la no-relación, inscribir la ruptura en el texto, poner la cadena del saber discursivo en relación con un no-saber que no sea un momento de aquél, con un no-saber absoluto sobre cuyo sin-fondo se retiren la ocasión o la apuesta del sentido, de la historia y de los horizontes de saber absoluto. La inscripción de esa relación será «científica» pero la palabra ciencia sufre entonces una alteración radical, tiembla, sin perder nada de su normatividad específica, por el simple hecho de ponerse en relación con un no-saber absoluto. No se la podrá llamar ciencia más que dentro de la clausura transgredida, pero habrá que hacerlo entonces respondiendo a todas las exigencias de esa denominación. El no-saber que exceda a la ciencia misma, el no-saber que *sepa* dónde y cómo exceder a la ciencia *misma* no se podrá calificar científicamente («¿Quién sabrá nunca qué es no saber nada?», *El pequeño*). Eso no será un no-saber determinado, circunscrito por la historia del saber como una figura atrapada en la dialéctica (y dando pie a ésta), sino el exceso absoluto de toda *episteme*, de toda filosofía y de toda ciencia. Sólo una *postura doble* puede pensar esa relación única: aquélla no consiste ni en «cientificismo» ni en «misticismo».[25]

Reducción afirmativa del sentido más bien que posición de sin-sentido, la soberanía no es, pues, el *principio* o el *fundamento* de esta inscripción. No-principio y no-fundamento, aquélla se sustrae definitivamente a la espera de una arquía tranquilizadora, de una condición de posibilidad o de un trascendental del discurso. Aquí no hay ya preliminares filosóficas. El *Método de meditación* nos enseña (p. 73) que el itinerario disciplinado de la escritura debe conducirnos rigurosamente al punto en que ya no hay método ni meditación, en que la operación soberana rompe con éstos porque no se deja condicionar por nada de lo que la precede o incluso la prepara. Del mismo modo que no pretende ni aplicarse, ni propagarse, ni perdurar, ni ser enseñada (y es también por eso por lo que, según la expresión de Blanchot, su autoridad se *expía*), del mismo modo que no

---

25. Una de las tesis esenciales del estudio de Sartre (*Un nuevo místico*) es también la acusación de cientificismo, conjugada con la de misticismo («Es también el cientificismo lo que va a falsear todo el pensamiento de M. Bataille»).

aspira al reconocimiento, igualmente tampoco tiene ella ningún gesto de reconocimiento para la labor discursiva y previa de la que sin embargo no podría prescindir. La soberanía debe ser ingrata. «Mi soberanía [...] no me agradece nada mi trabajo» (*Método de meditación*). La preocupación concienzuda por los preliminares es justamente filosófica y hegeliana.

> No es menos decisiva la crítica que le dirigía Hegel a Schelling (en el prefacio de la *Fenomenología*). Los trabajos preliminares de la operación no están al alcance de una inteligencia no preparada (como dice Hegel: sería igualmente insensato, si no es uno zapatero, fabricar unos zapatos). Sin embargo, estos trabajos, por el modo de aplicación que les corresponde, inhiben la operación soberana (el ser que va lo más lejos que puede). Precisamente el carácter soberano exige el rechazo de someter la operación a la condición de los preliminares. La operación sólo tiene lugar si surge su urgencia: si ésta surge, ya no hay tiempo para proceder a trabajos cuya esencia es estar subordinados a fines exteriores a ellos, no ser fines ellos mismos [*Método de meditación*].

Pero si se tiene en cuenta que Hegel es sin duda el primero en haber demostrado la unidad ontológica del método y la historicidad, hay que concluir realmente que lo *excedido* por la soberanía no es sólo el «sujeto» (*Método de meditación*, p. 75), sino la historia misma. No es que se vuelva, de forma clásica y pre-hegeliana, a un sentido ahistórico que constituiría una figura de la *Fenomenología del espíritu*. La soberanía transgrede el conjunto de la historia del sentido y del sentido de la historia, del proyecto de saber que siempre los ha soldado oscuramente. El no-saber es entonces ultra-histórico[26] pero sólo por haber tomado nota del acabamiento de la historia y de la clausura del saber absoluto, por haberlos tomado en serio, y traicionado después, excediéndolos o simulándolos en el juego.[27]

---

26. El no-saber sólo es histórico, como advierte Sartre («... el no-saber es esencialmente histórico puesto que no se lo puede designar sino como una cierta experiencia que ha tenido un cierto hombre en una cierta fecha») en el aspecto discursivo, económico, subordinado, que se muestra, y se deja, precisamente, *designar* en la clausura tranquilizadora del saber. El «relato edificante» —así es como Sartre califica inmediatamente después *la experiencia interior*— queda, por el contrario, del lado del saber, de la historia y del sentido.

27. Acerca de la operación que consiste en *imitar el saber absoluto*, al término de la cual «una vez alcanzado el no-saber, el saber absoluto no es ya más que un conocimiento entre otros», cf. en *La experiencia interior*, pp. 73 sq. y sobre todo pp. 138 sq., los importantes desarrollos que les dedica al modelo cartesiano («un

En esta simulación, conservo o anticipo el conjunto del saber, no me limito ni a un saber ni a un no-saber determinados, abstractos, me absuelvo del saber absoluto, volviéndolo a poner como tal en su sitio, situándolo e inscribiéndolo en un espacio que ya no domina. La escritura de Bataille pone, pues, en relación todos los semantemas, es decir, todos los filosofemas, con la operación soberana, con la consumación sin retorno de la totalidad del sentido. Bebe, para agotarlo, del recurso del sentido. Con una audacia minuciosa, reconocerá la regla constitutiva de aquello que debe, eficazmente, económicamente, desconstituir.

Procediendo así de acuerdo con las vías de lo que Bataille llama la *economía general.*

La escritura y la economía generales

La escritura de soberanía está conforme con la economía general al menos por dos rasgos: 1. es una ciencia, 2. pone en relación sus objetos con la destrucción sin reserva del sentido.

Método de meditación anuncia así *La parte maldita*:

> La ciencia que pone en relación los objetos del pensamiento con los momentos soberanos no es, de hecho, sino una *economía general*, que enfoca el sentido de estos objetos, unos en relación con otros, y finalmente en relación con la pérdida de sentido. La cuestión de esta *economía general* se sitúa en el plano de la *economía política*, pero la ciencia designada con ese nombre no es más que una economía restringida (a los valores mercantiles). Aquí se trata del problema esencial para la ciencia que trata del uso de las riquezas. La *economía general* pone en evidencia, en primer lugar, que se producen excedentes de energía, que, por definición no pueden ser utilizados. La energía excedente no puede hacer otra cosa sino perderse sin la menor finalidad, en consecuencia sin ningún sentido. Es esa pérdida inútil, insensata, lo que *es* la soberanía.[28]

---

suelo firme en el que todo descansa») y al modelo hegeliano («la circularidad») del saber.

28. Se cometería un burdo error si se interpretasen estas proposiciones en un sentido «reaccionario». El consumo de la energía excedente por parte de una clase determinada no es el consumo destructor del sentido; aquél es la reapropiación significante de una plus-valía en el espacio de la economía restringida. La soberanía es, desde este punto de vista, absolutamente revolucionaria. Pero lo es también en relación con una revolución que simplemente reorganizase el mundo

En cuanto escritura científica, la economía general no es, ciertamente, la soberanía misma. No hay, por otra parte, soberanía *misma*. La soberanía disuelve los valores de sentido, de verdad, de *aprehensión-de-la-cosa-misma*. Justo por eso el discurso que ella inaugura o que se relaciona con ella no es, sobre todo, verdadero, veraz o «sincero».[29] La soberanía es lo imposible, así pues, *no es, es*, Bataille escribe la palabra en cursiva, «esta pérdida». La escritura de soberanía pone el discurso *en relación* con el no-discurso absoluto. Como la economía general, no es la pérdida de sentido, sino, acabamos de leerlo, «relación con la pérdida de sentido». Abre la cuestión del sentido. No describe el no-saber, lo cual es lo imposible, sino sólo los efectos del no-saber. «... Del no-saber mismo, sería imposible hablar, en definitiva, mientras que podemos hablar de sus efectos...»[30]

No se vuelve por ello al orden habitual de la ciencia cognoscitiva. *La escritura de soberanía no es ni la soberanía en su operación ni el discurso científico corriente.* Éste tiene como *sentido* (como contenido discursivo y como dirección) la relación orientada de lo desconocido con lo conocido o con lo cognoscible, con lo ya desde siempre conocido o con el conocimiento anticipado. Aunque la escritura general tenga también un sentido, *como no es más que relación* con el sin-sentido, ese orden se invierte. La relación con la posibilidad absoluta del

---

del trabajo y redistribuyese los valores en el espacio del sentido, es decir, una vez más, de la economía restringida. La necesidad de este último movimiento —que sólo ha sido advertida débilmente, aquí y allá, por Bataille (por ejemplo en *La parte maldita*, cuando evoca el «radicalismo de Marx» y «el sentido revolucionario que Marx ha formulado soberanamente») y que ha quedado casi siempre confundida a causa de aproximaciones coyunturales (por ejemplo, en la quinta parte *La parte maldita*)— es una necesidad rigurosa pero como una fase en la estrategia de la economía general.

29. La escritura de soberanía no es ni verdadera ni falsa, ni veraz ni insincera. Es puramente *ficticia*, en un sentido de esta palabra ante el que fallan las oposiciones clásicas de lo verdadero y lo falso, de la esencia y la apariencia. Aquella escritura se sustrae a toda cuestión teórica o ética. Simultáneamente se ofrece bajo el aspecto menor por el que, dice Bataille, se junta con el trabajo, el discurso, el sentido. («Lo que me obliga a escribir, imagino, es el miedo de volverme loco». *Sobre Nietzsche.*) Acerca de este aspecto cabe preguntarse, y es lo más fácil y lo más legítimo del mundo, si Bataille es «sincero». Eso es lo que hace Sartre: «He aquí, pues, esta invitación a perdernos, sin cálculo, sin contrapartida, sin salvación. ¿Es sincera?». Más adelante: «Pues, finalmente, M. Bataille escribe, ocupa un puesto en la Bibliothèque Nationale, lee, hace el amor, come».

30. *Conferencias sobre el no-saber.* Los objetos de la ciencia son entonces «efectos» del no-saber. Efectos de sin-sentido. Así, por ejemplo, Dios, en cuanto objeto de la teología. «Dios es, así, un efecto del no-saber» (*ibíd.*).

conocimiento queda en suspenso. Lo conocido se pone en relación con lo desconocido, el sentido con el sin-sentido. «Este conocimiento, que se podría llamar liberado (pero que prefiero designar neutro) es el uso de una función desligada (liberada) del servilismo de la que aquél procede: la función ponía en relación lo desconocido con lo conocido (con lo sólido), mientras que a partir del momento en que se desliga, pone en relación lo conocido con lo desconocido» (*Método de meditación*). Movimiento meramente esbozado, como hemos visto, en la «imagen poética».

No es que la fenomenología del espíritu, que procedía en el horizonte del saber absoluto o de acuerdo con la circularidad del Logos, quede de esta manera *invertida*. En lugar de ser simplemente invertida, es comprendida: no comprendida por la comprensión cognoscitiva sino inscrita, con sus horizontes de saber y sus figuras de sentido, en la abertura de la economía general. Ésta los pliega para relacionarse no con el fundamento sino con el abismo sin-fondo del gasto, no con el *telos* del sentido sino con la destrucción *indefinida* del valor. La ateología de Bataille es también una a-teleología y una a-escatología. Incluso en su discurso, que hay que distinguir ya de la afirmación soberana, esta ateología no procede sin embargo de acuerdo con las vías de la teología negativa, vías que no podían dejar de fascinar a Bataille pero que reservaban quizás todavía, más allá de todos los predicados rechazados, e incluso «más allá del ser», una «supra-esencialidad»;[31] más allá de las categorías del ente, un ente supremo y un sentido indestructible. Quizás: pues con esto nos estamos refiriendo a límites, y a las mayores audacias, del discurso en el pensamiento occidental. Podríamos mostrar que las distancias y las proximidades no difieren entre ellas.

Puesto que pone en relación la serie de las figuras de la fenomenalidad con un saber del sentido que ya desde siempre está anunciado, la fenomenología del espíritu (y la fenomenología en general) corresponde a una economía restringida; res-

---

31. Cf. por ejemplo Meister Eckhart. El movimiento negativo del discurso sobre Dios es sólo una fase de la onto-teología positiva. «Dios no tiene nombre... Si digo que Dios es un ser, eso no es verdad; es un ser por encima del ser y una negación supraesencial» (*Renovamini spiritu mentis vestrae*). Eso era sólo un giro o un desvío de lenguaje para la onto-teología: «Cuando he dicho que Dios no era un ser y que estaba por encima del ser, no por eso le he discutido el ser, al contrario, le he atribuido un ser más elevado» (*Quasi stella matutina*). El mismo movimiento en el Pseudo-Dionisio Areopagita.

tringida a los valores mercantiles, cabría decir retomando los términos de la definición, «ciencia que trata del uso de las riquezas», limitada al sentido y al valor constituido de los objetos, a su *circulación*. La *circularidad* del saber absoluto no dominaría, no comprendería más que esta circulación, el *circuito del consumo reproductor*. La producción y la destrucción absolutas del valor, la energía excedente en cuanto tal, aquella que «no puede hacer otra cosa que perderse sin la menor finalidad, en consecuencia sin ningún sentido», todo eso escapa a la fenomenología como economía restringida. Ésta sólo puede determinar la diferencia y la negatividad como aspectos, momentos o condiciones del sentido: como trabajo. Ahora bien, el sin-sentido de la operación soberana no es ni lo negativo ni la condición del sentido, incluso si es *también* eso e incluso si así lo deja entender su nombre. No es una reserva de sentido. Se mantiene más allá de la oposición de lo positivo y de lo negativo pues el acto de consumir, aunque induzca a perder el sentido, no es lo *negativo* de la presencia, conservada u observada en la *verdad* de su sentido (del *bewahren*). Una ruptura como esa de simetría debe propagar sus efectos en toda la cadena del discurso. Los conceptos de la escritura general no llegan a ser *leídos* más que bajo la condición de ser deportados, desplazados fuera de las alternativas de simetría en las que sin embargo parecen atrapados y en las que deben, de una cierta manera, quedar también retenidos. La estrategia maneja ese estar cogido y esa deportación. Por ejemplo, si se tiene en cuenta este *comentario del sin-sentido*, lo que entonces *se indica*, en la clausura de la metafísica, como no-valor, *remite* más allá de la oposición del valor y el no-valor, más allá del concepto mismo de valor, como igualmente del concepto de sentido. Aquello que, para sacudir la seguridad del saber discursivo, *se indica* como místico, *remite* más allá de la oposición de lo místico y de lo racional.[32] Bataille no es, sobre todo, un nuevo místico. Lo que *se indica* como experiencia interior no es una

---

32. Para definir el punto en que se separa de Hegel y de Kojève, Bataille precisa lo que entiende por «misticismo consciente», «más allá del misticismo clásico»: «El místico ateo, *consciente de sí*, consciente de tener que morir y desaparecer, viviría, como Hegel dice *evidentemente a propósito de sí mismo*, "en el desgarramiento absoluto"; pero, para aquél, sólo se trata de un período: en contra de Hegel ese místico no conseguiría salirse de ese desgarramiento, "contemplando lo Negativo realmente de frente", pero sin poder nunca trasponerlo en Ser, rehusándose a hacerlo y manteniéndose en la ambigüedad» (*Hegel, la muerte y el sacrificio*).

experiencia puesto que no se pone en relación con ninguna presencia, con ninguna plenitud, sino sólo con lo imposible que aquélla «prueba» en el suplicio. Esta experiencia no es, sobre todo, interior: si parece serlo por no estar en relación con ninguna otra cosa, con ningún exterior, a no ser en el modo de la no-relación, del secreto y la ruptura, también está, por otro lado, enteramente *expuesta* —al suplicio— desnuda, abierta hacia afuera, sin reserva ni fuero interno, profundamente superficial.

Se podrían someter a este esquema todos los conceptos de la escritura general (los de ciencia, de materialismo, de inconsciente, etc.). Los predicados no están ahí para *querer-decir* algo, para enunciar o significar, sino para hacer deslizar el sentido, para denunciarlo o para eludirlo. Esta escritura no produce necesariamente nuevas unidades conceptuales. Sus conceptos no se distinguen necesariamente de los conceptos clásicos por rasgos marcados en la forma de predicados esenciales sino por diferencias cualitativas de fuerza, de altura, etc., que a su vez sólo se las califica así metafóricamente. Se conservan los nombres de la tradición pero quedan afectados por diferencias entre lo *mayor* y lo *menor*, lo *arcaico* y lo *clásico*,[33] etc. Esa es la única manera de marcar, en el discurso, lo que separa el discurso de su excedente.

Sin embargo la escritura dentro de la que operan estas estratagemas no consiste en subordinar unos momentos concep-

---

33. De nuevo aquí, cuenta más la diferencia que el contenido de los términos. Y hay que combinar esas dos series de oposiciones (mayor/menor, arcaica/clásica) con la que habíamos destacado más arriba a propósito de lo poético (no-subordinación soberana/inserción/subordinación). A la soberanía arcaica, «que parece realmente haber implicado una especie de impotencia» y que, en cuanto soberanía «auténtica», se rehúsa al «ejercicio del poder» (el señorío avasallador), Bataille opone «la idea clásica de soberanía», que «se liga a la de mandato» y que por consiguiente detenta todos los atributos que le son rehusados, *bajo la misma palabra*, a la operación soberana (subjetividad libre, victoriosa, consciente de sí, reconocida, etc., así pues, mediatizada y desviada de sí, que vuelve a sí por haberse desviado de sí mediante el trabajo del esclavo). Pero Bataille muestra que las «posiciones mayores» de la soberanía pueden, tanto como las menores, quedar «insertas en la esfera de la actividad» (*Método de meditación*).

La diferencia entre lo mayor y lo menor es, pues, sólo análoga a la diferencia entre lo arcaico y lo clásico. Y ni una ni otra deben entenderse de modo clásico o menor. Lo arcaico no es lo originario o lo auténtico, determinado por el discurso filosófico. Lo mayor no se opone a lo menor como lo grande a lo pequeño, lo alto a lo bajo. En «Viejo topo» (artículo inédito, rechazado por *Bifurs*), las oposiciones de lo alto y lo bajo, de todas las significaciones basadas en *sobre* (sobrerreal o surreal, superhombre, etc.) y en *sub* (subterráneo, etc.), del águila imperialista y del topo proletario, se examinan en todas las posibilidades de sus trasposiciones.

tuales a la totalidad de un sistema donde al fin adquirirían sentido. No se trata de subordinar los deslizamientos, las diferencias del discurso y el juego de la sintaxis al conjunto de un discurso anticipado. Al contrario. Si el juego de la diferencia es indispensable para leer convenientemente los conceptos de la economía general, sí hay que reinscribir cada noción en la ley de su deslizamiento y ponerla en relación con la operación soberana, no se debe sin embargo convertir ésta en el momento subordinado de una estructura. La lectura de Bataille debe pasar entre esos dos escollos. Dicha lectura no deberá aislar las nociones como si éstas fuesen su propio contexto, como si se pudiese entender inmediatamente en su contenido lo que *quieren decir* palabras como «experiencia», «interior», «mística», «trabajo», «material», «soberano», etc. En este caso el fallo consistiría en considerar como inmediatez de lectura el estar ciego ante una cultura tradicional que se ofrecería como el elemento natural del discurso. Pero a la inversa, no se debe someter la atención contextual y las diferencias de significación a un *sistema del sentido*, que permita o que prometa un dominio formal absoluto. Eso equivaldría a borrar el exceso del sin-sentido y recaer en la clausura del saber: una vez más, no leer a Bataille.

De nuevo en este punto, el diálogo con Hegel es decisivo. Un ejemplo: Hegel y, a continuación de él, cualquiera que se haya instalado en el elemento seguro del discurso filosófico, habrían sido incapaces de leer, en su deslizamiento regulado, un signo como el de «experiencia». Sin explicarse más al respecto, Bataille observa en *El erotismo*: «En el espíritu de Hegel, lo que es inmediato es malo, y con toda seguridad Hegel habría referido lo que yo llamo experiencia a lo inmediato». Ahora bien, si, en sus momentos mayores, la experiencia interior rompe con la mediación, no por ello es inmediata, sin embargo. No goza de una presencia absolutamente próxima y, sobre todo, no puede, como sí puede el inmediato hegeliano, entrar en el movimiento de la mediación. Tal como éstas se presentan en el elemento de la filosofía, como en la lógica o la fenomenología de Hegel, la inmediatez y la mediatez están *igualmente* «subordinadas». Justo por ese motivo pueden pasar la una a la otra. Así pues, la operación soberana pone en suspenso también la subordinación en la forma de la inmediatez. Para comprender que, en tal caso, aquélla no entra en el trabajo ni en la fenomenología, hay que salir del logos filosófico y pensar lo impensable. ¿Cómo transgredir a la vez lo mediato y lo inmediato?

¿Cómo exceder la «subordinación» al sentido del logos (filosófico) en su totalidad? *Quizás* mediante la escritura mayor: «Escribo para anular dentro de mí un juego de operaciones subordinadas (en resumidas cuentas, es superfluo)» (*Método de meditación*). Sólo *quizás*, y «en resumidas cuentas, es superfluo», pues esta escritura no debe asegurarnos de nada, no nos da ninguna certeza, ningún resultado, ningún beneficio. Es absolutamente aventurada, es una ocasión y no una técnica.

La transgresión de lo neutro y el desplazamiento de la «Aufhebung»

Más allá de las oposiciones clásicas, ¿es la escritura de soberanía blanca o neutra? Cabría pensarlo puesto que no puede enunciar nada sino en la forma de *ni esto, ni aquello*. ¿No reside ahí una de las afinidades entre el pensamiento de Bataille y el de Blanchot? ¿Y no nos propone Bataille un conocimiento neutro? «Este conocimiento, que se podría llamar liberado (pero que prefiero designar neutro) es el uso de una función desligada (liberada) del servilismo de la que aquél procede..., pone en relación lo conocido con lo desconocido» (ya citado).

Pero aquí hay que considerar atentamente que no es la operación soberana sino el conocimiento discursivo lo que es *neutro*. La neutralidad tiene una esencia negativa (*ne-uter*), es el aspecto negativo de una transgresión. La soberanía no es neutra, por más que ella neutralice, *en su discurso*, todas las contradicciones o todas las oposiciones de la lógica clásica. La neutralización se produce en el conocimiento y en la sintaxis de la escritura, pero se pone en relación con una afirmación soberana y transgresiva. La operación soberana no se contenta con neutralizar *en el discurso* las oposiciones clásicas, sino que transgrede en la «experiencia» (entendida como experiencia mayor) la ley o las prohibiciones que forman sistema con el discurso, *e incluso con el trabajo de neutralización*. Veinte páginas después de haber propuesto un «conocimiento neutro»: «¿Establezco la posibilidad de un conocimiento neutro?, mi soberanía lo acoge en mí igual que canta el pájaro, y no me agradece nada mi trabajo».

Tampoco es la destrucción del discurso una simple neutralización que borra. Aquélla multiplica las palabras, las precipita unas contra otras, las sume también en una sustitución sin fin y sin fondo, cuya única regla es la afirmación soberana del

juego al margen del sentido. No la reserva o la suspensión, el murmullo infinito de una palabra blanca que borra las huellas del discurso clásico, sino una especie de potlatch de los signos, que quema, que consume, que despilfarra las palabras en la afirmación alegre de la muerte: un sacrificio y un desafío.[34] Así, por ejemplo:

> Anteriormente designé la operación soberana con los nombres de *experiencia interior* o de punto *extremo de lo posible*. Ahora la designo con el nombre de *meditación*. Cambiar de palabra supone el fastidio de emplear alguna palabra, cualquiera que sea (*operación soberana* es el más fastidioso de todos los nombres; en algún sentido *operación cómica* sería menos engañoso); prefiero *meditación* pero tiene una apariencia piadosa [*Método de meditación*].

¿Qué ha ocurrido aquí? En definitiva no se ha dicho nada. No ha quedado fijado ningún término; la cadena no descansa en nada; ninguno de los conceptos satisface lo que se pide, todos se determinan unos a otros y, al mismo tiempo, se destruyen o se neutralizan. Pero se ha *afirmado* la regla del juego o más bien el juego como regla; y la necesidad de transgredir el discurso y la negatividad del fastidio (de emplear alguna palabra, cualquiera que sea, en la tranquilizadora identidad de un sentido).

Pero esta transgresión del discurso (y por consiguiente de la ley en general, pues el discurso sólo se plantea planteando la norma o el valor de sentido, es decir, el elemento de la legalidad en general) debe, como toda transgresión, conservar y confirmar de alguna manera aquello que ella excede.[35] Es la única manera de afirmarse *como transgresión* y de acceder así a lo sagrado que «se ofrece en la violencia de una infracción». Ahora bien, al describir en *El erotismo* «la experiencia contradictoria de la prohibición y de la transgresión», Bataille añade una

---

34. «El juego no es nada más que un desafío abierto y sin reserva a lo que se opone al juego» (Nota al margen de esa *Teoría de la religión* inédita que Bataille proyectaba también titular «Morirse de risa y reírse de muerte»).

35. «Gesto... irreductible a la lógica clásica... y para el que parece que no hay ninguna lógica que esté constituida», dice Sollers en «El techo», que empieza desenmascarando *en su sistema* todas las formas de la pseudo-transgresión, las figuras sociales e históricas en las que puede leerse la complicidad entre «aquel que vive sin discutir bajo el efecto de la ley y aquel para quien la ley no es nada». En este último caso, la represión está simplemente «redoblada». «El techo, ensayo de lectura sistemática», en *Tel Quel*, 29.

nota a la frase siguiente: «Pero la transgresión difiere de "retorno a la naturaleza": aquélla levanta la prohibición sin suprimirla». Esta es la nota: «Es inútil insistir en el carácter hegeliano de esta operación, que responde al momento de la dialéctica que se expresa en el término alemán intraducible *aufheben* (superar manteniendo)».

¿Es realmente «inútil insistir»? ¿Se puede, como dice Bataille, comprender el movimiento de transgresión bajo el concepto hegeliano de *Aufhebung*, que hemos visto que representaba la victoria del esclavo y la constitución del sentido?

Es necesario aquí interpretar a Bataille contra Bataille, o más bien un estrato de su escritura desde otro estrato.[36] Al

---

36. Como todo discurso, como el de Hegel, el de Bataille tiene la forma de una estructura de interpretaciones. Cada proposición, que es ya, por naturaleza, interpretativa, se deja interpretar en otra proposición. Para proceder prudentemente, y aun manteniéndonos dentro del texto de Bataille, podemos, pues, destacar una interpretación de su reinterpretación y someterla a otra interpretación ligada a otras proposiciones del sistema. Lo cual equivale, y sin interrumpir la sistemática general, a reconocer momentos fuertes y momentos débiles de la interpretación de un pensamiento por sí mismo, dependiendo, tales diferencias de fuerza, de la necesidad estratégica del discurso finito. Naturalmente nuestra propia lectura interpretativa se ha esforzado en pasar —para ligarlos entre ellos— por lo que *nosotros* hemos interpretado como los momentos mayores. Este «método» —lo que hemos llamado así dentro de la clausura del saber— se justifica por lo que escribimos aquí, en la huella de Bataille, sobre la suspensión de la época del sentido y de la verdad. Esto no nos dispensa de —ni nos impide— determinar la *regla* de la fuerza y de la debilidad: ésta está siempre en función: 1. del alejamiento del momento de la soberanía; 2. de un desconocimiento de las normas rigurosas del saber.

La mayor fuerza es la de una escritura que, en la transgresión más audaz, sigue manteniendo y reconociendo la necesidad del sistema de lo prohibido (saber, ciencia, filosofía, trabajo, historia, etc.). La escritura se traza siempre entre estas dos caras del límite.

Entre los momentos débiles del discurso de Bataille, algunos quedan señalados por ese no-saber determinado que es una cierta ignorancia filosófica. Y por ejemplo Sartre advierte justamente que «visiblemente, no ha comprendido a Heidegger, del que habla a menudo, e inoportunamente», y que entonces «la filosofía se venga». Habría mucho que decir aquí acerca de la referencia a Heidegger. Intentaremos hacerlo en otro lugar. Anotemos sólo que en este punto, y en algunos otros, las «faltas» de Bataille reflejaban las que, en la misma época, marcaban la lectura de Heidegger por parte de los «filósofos especializados». Adoptar la traducción (según Corbin) de *Dasein* por *realidad-humana* (monstruosidad de consecuencias ilimitadas, y contra la que habían prevenido los cuatro primeros parágrafos de *Sein und Zeit*), hacer de eso el elemento mismo de un discurso, hablar insistentemente de un «humanismo común a Nietzsche y a nuestro autor» [Bataille], etc. todo eso era también, por parte de Sartre, filosóficamente muy *arriesgado*. Al llamar la atención sobre ese punto para explicar el texto y el contexto de Bataille, no ponemos en duda la necesidad histórica de ese *riesgo* ni de la función de puesta en guardia, que ha tenido como coste aquella

someter a discusión eso que, en esa nota, parece que es obvio para Bataille, llegaremos a aguzar quizás la figura del desplazamiento al que se somete aquí el discurso hegeliano en su conjunto. Eso por lo que Bataille es todavía menos hegeliano de lo que él cree.

La *Aufhebung* hegeliana se produce enteramente dentro del discurso, del sistema o del trabajo de la significación. Una determinación se niega y se conserva en otra determinación, que revela la verdad de aquélla. De una indeterminación a una determinación infinita se pasa de determinación en determinación, y ese paso, producido por la inquietud de lo infinito, encadena el sentido. La *Aufhebung* queda comprendida *dentro* del círculo del saber absoluto, no excede jamás su clausura, no pone en suspenso jamás la totalidad del discurso, del trabajo, del sentido, de la ley, etc. Puesto que no levanta nunca, aunque sea manteniéndola, la forma encubridora del saber absoluto, la *Aufhebung* hegeliana forma parte completamente de lo que llama Bataille «el mundo del trabajo», es decir, de la prohibición no advertida como tal, y en su totalidad. «Igualmente también la colectividad humana, consagrada en parte al trabajo, se define en las *prohibiciones*, sin las que aquélla no se habría convertido en ese *mundo del trabajo*, que es ella esencialmente» (*El erotismo*). La *Aufhebung* hegeliana correspondería, pues, a la economía restringida y sería la forma del paso de una prohibición a otra, la *circulación* de la prohibición, la historia como verdad de la prohibición. Bataille sólo puede utilizar la forma *vacía* de la *Aufhebung*, de manera *analógica*, para designar, *cosa que no se había hecho nunca*, la relación transgresiva que liga el mundo del sentido al mundo del sin-sentido. Este desplazamiento es paradigmático: un concepto intrafilosófico, el concepto especulativo por excelencia, se ve forzado, en una determinada escritura, a designar un movimiento que constituye propiamente el exceso de todo filosofema posible. Ese movimiento hace aparecer entonces a la filosofía como una forma de la consciencia ingenua o natural (cosa que en Hegel quiere también decir cultural). En la medida en que la *Aufhebung* queda apresada en la economía restringida, es prisionera de esa consciencia natural. Por más que el «nosotros» de la *Fenomenología del espíritu* se ofrezca como el saber de lo que no sabe la consciencia ingenua sumida en su historia y las deter-

---

necesidad, en una coyuntura que no es ya la nuestra. Todo eso merece que se lo reconozca. Ha hecho falta la puesta en guardia y el tiempo.

minaciones de sus figuras, sigue siendo natural y vulgar puesto que no piensa el *paso*, la *verdad* del paso más que como circulación del sentido o del valor. Dicho «nosotros» desarrolla el sentido o el deseo de sentido de la consciencia natural, la que se encierra en el círculo para *saber el sentido*: siempre, de dónde viene y adónde va esto. Lo que no *ve* es el juego sin fondo en el que se levanta la historia (del sentido). En esta medida, la filosofía, la especulación hegeliana, el saber absoluto y todo lo que éstos dominan y dominarán interminablemente en su clausura, siguen siendo determinaciones de la consciencia natural, servil y vulgar. La consciencia de sí es servil.

> Entre el saber extremo y el conocimiento vulgar —el más comúnmente repartido— la diferencia es nula. El conocimiento del mundo es, en Hegel, el propio del primero que llega (el *primero que llega*, no Hegel, decide para Hegel la cuestión clave: que concierne a la diferencia entre la locura y la razón: en este punto el «saber absoluto» confirma la noción vulgar, se funda en ésta, es una de sus formas). ¡El conocimiento vulgar es en nosotros como un *tejido* más!... En algún sentido, la condición que *consideraría* (*verrais*) sería la de salir, emerger del «tejido». E, inmediatamente tengo que decir: esa condición que yo *consideraría* sería la de morir. ¡En ningún momento tendré la posibilidad de *considerar*! [*Método de meditación*] .

Si toda la historia del sentido queda concentrada y *representada*, en un punto del cuadro, por la figura del esclavo, si el discurso de Hegel, la Lógica, el Libro del que habla Kojève constituyen el lenguaje (del) esclavo, es decir, (del) trabajador, aquéllos podrán leerse de izquierda a derecha o de derecha a izquierda, como movimiento reaccionario o como movimiento revolucionario, o los dos a la vez. Sería absurdo que la transgresión del Libro por la escritura sólo se leyese en un sentido determinado. Sería a la vez absurdo, dada la forma de la *Aufhebung*, que se mantiene en la transgresión, y demasiado lleno de sentido para una transgresión del sentido. De derecha a izquierda o de izquierda a derecha: estas dos proposiciones contradictorias y demasiado sensatas carecen igualmente de pertinencia. En un cierto punto determinado.

Muy determinado. Constatación de no-pertinencia cuyos efectos, pues, hay que vigilar cuanto sea posible. No se habrá comprendido nada de la estrategia general si se renunciase absolutamente a controlar el uso de esa constatación. Si se lo

prestase, si se lo abandonase, si se lo pusiese en no importa qué mano: la derecha o la izquierda.

. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .

... La condición que yo *consideraría* sería la de salir, emerger del «tejido». E, inmediatamente, tengo que decir: esa condición que yo *consideraría* sería la de morir. ¡En ningún momento tendré la posibilidad de *considerar*!

Hay, pues, el *tejido* vulgar del saber absoluto, y la abertura mortal del *ojo*. Un texto y una mirada. El servilismo del sentido y el despertar a la muerte. Una escritura menor y una luz mayor.

De la una a la otra, y completamente diferente, un cierto texto. Que traza en silencio la estructura del ojo, dibuja la abertura, se aventura a tramar el «absoluto desgarramiento», desgarra absolutamente su propio tejido que se vuelve «sólido» y servil al ofrecerse de nuevo a la lectura.

10

LA ESTRUCTURA, EL SIGNO Y EL JUEGO EN EL DISCURSO DE LAS CIENCIAS HUMANAS

> Presenta más problema interpretar las interpretaciones que interpretar las cosas.
>
> MONTAIGNE

Quizás se ha producido en la historia del concepto de estructura algo que se podría llamar un «acontecimiento» si esta palabra no llevase consigo una carga de sentido que la exigencia estructural —o estructuralista— tiene precisamente como función reducir o someter a sospecha. Digamos no obstante un «acontecimiento» y tomemos esa palabra con precauciones entre comillas. ¿Cuál sería, pues, ese acontecimiento? Tendría la forma exterior de una *ruptura* y de un *redoblamiento.*

Sería fácil mostrar que el concepto de estructura e incluso la palabra estructura tienen la edad de la *episteme,* es decir, al mismo tiempo de la ciencia y de la filosofía occidentales, y que hunden sus raíces en el suelo del lenguaje ordinario, al fondo del cual va la *episteme* a recogerlas para traerlas hacia sí en un desplazamiento metafórico. Sin embargo, hasta el acontecimiento al que quisiera referirme, la estructura, o más bien la estructuralidad de la estructura, aunque siempre haya estado funcionando, se ha encontrado siempre neutralizada, reducida: mediante un gesto consistente en darle un centro, en referirla a un punto de presencia, a un origen fijo. Este centro tenía como función no sólo la de orientar y equilibrar, organizar la estructura —efectivamente, no se puede pensar una estructura desorganizada— sino, sobre todo, la de hacer que el principio de organización de la estructura limitase lo que podríamos llamar el *juego* de la estructura. Indudablemente el centro de una

estructura, al orientar y organizar la coherencia del sistema, permite el juego de los elementos en el interior de la forma total. Y todavía hoy una estructura privada de todo centro representa lo impensable mismo.

Sin embargo el centro cierra también el juego que él mismo abre y hace posible. En cuanto centro, es el punto donde ya no es posible la sustitución de los contenidos, de los elementos, de los términos. En el centro, la permutación o la transformación de los elementos (que pueden ser, por otra parte, estructuras comprendidas en una estructura) está prohibida. Por lo menos ha permanecido siempre *prohibida* (y empleo esta expresión a propósito). Así, pues, siempre se ha pensado que el centro, que por definición es único, constituía dentro de una estructura justo aquello que, rigiendo la estructura, escapa a la estructuralidad. Justo por eso, para un pensamiento clásico de la estructura, del centro puede decirse, paradójicamente, que está *dentro de* la estructura y *fuera de* la estructura. Está en el centro de la totalidad y sin embargo, como el centro no forma parte de ella, la totalidad tiene *su centro en otro lugar.* El centro no es el centro. El concepto de estructura centrada —aunque representa la coherencia misma, la condición de la *episteme* como filosofía o como ciencia— es contradictoriamente coherente. Y como siempre, la coherencia en la contradicción expresa la fuerza de un deseo. El concepto de estructura centrada es, efectivamente, el concepto de un juego *fundado*, constituido a partir de una inmovilidad fundadora y de una certeza tranquilizadora, que por su parte se sustrae al juego. A partir de esa certidumbre se puede dominar la angustia, que surge siempre de una determinada manera de estar implicado en el juego, de estar cogido en el juego, de existir como estando desde el principio dentro del juego. A partir, pues, de lo que llamamos centro, y que, como puede estar igualmente dentro que fuera, recibe indiferentemente los nombres de origen o de fin, de *arkhé* o de *telos*, las repeticiones, las sustituciones, las transformaciones, las permutaciones quedan siempre *cogidas* en una historia del sentido —es decir, una historia sin más— cuyo origen siempre puede despertarse, o anticipar su fin, en la forma de la presencia. Por esta razón, podría decirse quizás que el movimiento de toda arqueología, como el de toda escatología, es cómplice de esa reducción de la estructuralidad de la estructura e intenta siempre pensar esta última a partir de una presencia plena y fuera de juego.

Si esto es así, toda la historia del concepto de estructura,

antes de la ruptura de la que hablábamos, debe pensarse como una serie de sustituciones de centro a centro, un encadenamiento de determinaciones del centro. El centro recibe, sucesivamente y de una manera regulada, formas o nombres diferentes. La historia de la metafísica, como la historia de Occidente, sería la historia de esas metáforas y de esas metonimias. Su forma matriz sería —y se me perdonará aquí que sea tan poco demostrativo y tan elíptico, pero es para llegar más rápidamente a mi tema principal— la determinación del ser como *presencia* en todos los sentidos de esa palabra. Se podría mostrar que todos los nombres del fundamento, del principio o del centro han designado siempre lo invariante de una presencia (*eidos, archê, telos, energeia, ousía* [esencia, existencia, sustancia, sujeto], *aletheia*, trascendentalidad, consciencia, Dios, hombre, etc.).

El acontecimiento de ruptura, la irrupción a la que aludía yo al principio, se habría producido, quizás, en que la estructuralidad de la estructura ha tenido que empezar a ser pensada, es decir, repetida, y por eso decía yo que esta irrupción era repetición, en todos los sentidos de la palabra. Desde ese momento ha tenido que pensarse la ley que regía de alguna manera el deseo del centro en la constitución de la estructura, y el proceso de la significación que disponía sus desplazamientos y sus sustituciones bajo esta ley de la presencia central; pero de una presencia central que no ha sido nunca ella misma, que ya desde siempre ha estado deportada fuera de sí en su sustituto. El sustituto no sustituye a nada que de alguna manera le haya pre-existido. A partir de ahí, indudablemente se ha tenido que empezar a pensar que no había centro, que el centro no podía pensarse en la forma de un ente-presente, que el centro no tenía lugar natural, que no era un lugar fijo sino una función, una especie de no-lugar en el que se representaban sustituciones de signos hasta el infinito. Este es entonces el momento en que el lenguaje invade el campo problemático universal; este es entonces el momento en que, en ausencia de centro o de origen, todo se convierte en discurso —a condición de entenderse acerca de esta palabra—, es decir, un sistema en el que el significado central, originario o trascendental no está nunca absolutamente presente fuera de un sistema de diferencias. La ausencia de significado trascendental extiende hasta el infinito el campo y el juego de la significación.

¿Dónde y cómo se produce este descentramiento como pensamiento de la estructuralidad de la estructura? Para designar esta producción, sería algo ingenuo referirse a un acontecimien-

to, a una doctrina o al nombre de un autor. Esta producción forma parte, sin duda, de la totalidad de una época, la nuestra, pero ya desde siempre empezó a anunciarse y a *trabajar*. Si se quisiera, sin embargo, a título indicativo, escoger algunos «nombres propios» y evocar a los autores de los discursos en los que se ha llegado más cerca de la formulación más radical de esa producción, sin duda habría que citar la crítica nietzscheana de la metafísica, de los conceptos de ser y de verdad, que vienen a ser sustituidos por los conceptos de juego, de interpretación y de signo (de signo sin verdad presente); la crítica freudiana de la presencia a sí, es decir, de la conciencia, del sujeto, de la identidad consigo, de la proximidad o de la propiedad de sí; y, más radicalmente, la destrucción heideggeriana de la metafísica, de la onto-teología, de la determinación del ser como presencia. Ahora bien, todos estos discursos destructores y todos sus análogos están atrapados en una especie de círculo. Este círculo es completamente peculiar, y describe la forma de la relación entre la historia de la metafísica y la destrucción de la historia de la metafísica: *no tiene ningún sentido* prescindir de los conceptos de la metafísica para hacer estremecer a la metafísica; no disponemos de ningún lenguaje —de ninguna sintaxis y de ningún léxico— que sea ajeno a esta historia; no podemos enunciar ninguna proposición destructiva que no haya tenido ya que deslizarse en la forma, en la lógica y los postulados implícitos de aquello mismo que aquélla querría cuestionar. Por tomar un ejemplo entre tantos otros: es con la ayuda del concepto de *signo* como se hace estremecer la metafísica de la presencia. Pero a partir del momento en que lo que se pretende mostrar así es, como acabo de sugerir, que no había significado trascendental o privilegiado, y que el campo o el juego de significación no tenía ya, a partir de ahí, límite alguno, habría que —pero es justo eso lo que no se puede hacer— rechazar incluso el concepto y la palabra signo. Pues la significación «signo» se ha comprendido y determinado siempre, en su sentido, como signo-de, significante que remite a un significado, significante diferente de su significado. Si se borra la diferencia radical entre significante y significado, es la palabra misma «significante» la que habría que abandonar como concepto metafísico. Cuando Lévi-Strauss dice en el prefacio a *Lo crudo y lo cocido* que ha «pretendido trascender la oposición de lo sensible y lo inteligible situándose de entrada en el plano de los signos», la necesidad, la fuerza y la legitimidad de su gesto no pueden hacernos olvidar que el concepto de signo no

puede por sí mismo superar esa oposición de lo sensible y lo inteligible. Está determinado por esa oposición: de parte a parte y a través de la totalidad de su historia. El concepto de signo sólo ha podido vivir de esa oposición y de su sistema. Pero no podemos deshacernos del concepto de signo, no podemos renunciar a esta complicidad metafísica sin renunciar al mismo tiempo al trabajo crítico que dirigimos contra ella, sin correr el riesgo de borrar la diferencia dentro de la identidad consigo mismo de un significado que reduce en sí su significante o, lo que es lo mismo, expulsando a éste simplemente fuera de sí. Pues hay dos maneras heterogéneas de borrar la diferencia entre el significante y el significado: una, la clásica, consiste en reducir o en derivar el significante, es decir, finalmente en *someter* el signo al pensamiento; otra, la que dirigimos aquí contra la anterior, consiste en poner en cuestión el sistema en el que funcionaba la reducción anterior: y en primer lugar, la oposición de lo sensible y lo inteligible. Pues la *paradoja* está en que la reducción metafísica del signo tenía necesidad de la oposición que ella misma reducía. La oposición forma sistema con la reducción. Y lo que decimos aquí sobre el signo puede extenderse a todos los conceptos y a todas las frases de la metafísica, en particular al discurso sobre la «estructura». Pero hay muchas maneras de estar atrapados en este círculo. Son todas más o menos ingenuas, más o menos empíricas, más o menos sistemáticas, están más o menos cerca de la formulación o incluso la formalización de ese círculo. Son esas diferencias las que explican la multiplicidad de los discursos destructores y el desacuerdo entre quienes los sostienen. Es en los conceptos heredados de la metafísica donde, por ejemplo, han operado Nietzsche, Freud y Heidegger. Ahora bien, como estos conceptos no son elementos, no son átomos, como están cogidos en una sintaxis y un sistema, cada préstamo concreto arrastra hacia él toda la metafísica. Es eso lo que permite, entonces, a esos destructores destruirse recíprocamente, por ejemplo, a Heidegger, considerar a Nietzsche, con tanta lucidez y rigor como mala fe y desconocimiento, como el último metafísico, el último «platónico». Podría uno dedicarse a ese tipo de ejercicio a propósito del propio Heidegger, de Freud o de algunos otros. Y actualmente ningún ejercicio está más difundido.

¿Qué pasa ahora con ese esquema formal, cuando nos volvemos hacia lo que se llama las «ciencias humanas»? Una entre ellas ocupa quizás aquí un lugar privilegiado. Es la etnología. Puede considerarse, efectivamente, que la etnología sólo ha

podido nacer como ciencia en el momento en que ha podido efectuarse un descentramiento: en el momento en que la cultura europea —y por consiguiente la historia de la metafísica y de sus conceptos— ha sido *dislocada*, expulsada de su lugar, teniendo entonces que dejar de considerarse como cultura de referencia. Ese momento no es en primer lugar un momento del discurso filosófico o científico, es también un momento político, económico, técnico, etc. Se puede decir con toda seguridad que no hay nada fortuito en el hecho de que la crítica del etnocentrismo, condición de la etnología, sea sistemáticamente e históricamente contemporánea de la destrucción de la historia de la metafísica. Ambas pertenecen a una sola y misma época.

Ahora bien, la etnología —como toda ciencia— se produce en el elemento del discurso. Y aquélla es en primer lugar una ciencia europea, que utiliza, aunque sea a regañadientes, los conceptos de la tradición. Por consiguiente, lo quiera o no, y eso no depende de una decisión del etnólogo, éste acoge en su discurso las premisas del etnocentrismo en el momento mismo en que lo denuncia. Esta necesidad es irreductible, no es una contingencia histórica; habría que meditar sobre todas sus implicaciones. Pero si nadie puede escapar a esa necesidad, si nadie es, pues, responsable de ceder a ella, por poco que sea, eso no quiere decir que todas las maneras de ceder a ella tengan la misma pertinencia. La cualidad y la fecundidad de un discurso se miden quizás por el rigor crítico con el que se piense esa relación con la historia de la metafísica y con los conceptos heredados. De lo que ahí se trata es de una relación crítica con el lenguaje de las ciencias humanas y de una responsabilidad crítica del discurso. Se trata de plantear expresamente y sistemáticamente el problema del estatuto de un discurso que toma de una herencia los recursos necesarios para la deconstrucción de esa herencia misma. Problemas de *economía* y de *estrategia*.

Si ahora consideramos a título de ejemplo los textos de Claude Lévi-Strauss, no es sólo por el privilegio que actualmente se le atribuye a la etnología entre las ciencias humanas, ni siquiera porque se trate de un pensamiento que pesa fuertemente en la coyuntura teórica contemporánea. Es sobre todo porque en el trabajo de Lévi-Strauss se ha declarado una cierta elección, y se ha elaborado una cierta doctrina de manera, precisamente, *más o menos explícita*, en cuanto a esa crítica del lenguaje y en cuanto a ese lenguaje crítico en las ciencias humanas.

Para seguir ese movimiento en el texto de Lévi-Strauss, escogemos, como un hilo conductor entre otros, la oposición naturaleza-cultura. Pese a todas sus renovaciones y sus disfraces, esa oposición es congénita de la filosofía. Es incluso más antigua que Platón. Tiene por lo menos la edad de la sofística. A partir de la oposición *physis/nomos, physis/téchne* , aquélla ha sido traída hasta nosotros a través de toda una cadena histórica que opone la «naturaleza» a la ley, a la institución, al arte, a la técnica, pero también a la libertad, a lo arbitrario, a la historia, a la sociedad, al espíritu, etc. Ahora bien, desde el inicio de su investigación y desde su primer libro (*Las estructuras elementales del parentesco*) Lévi-Strauss ha experimentado al mismo tiempo la necesidad de utilizar esa oposición y la imposibilidad de prestarle crédito. En *Las estructuras...* parte de este axioma o de esta definición: pertenece a la naturaleza lo que es *universal* y espontáneo, y que no depende de ninguna cultura particular ni de ninguna norma determinada. Pertenece en cambio a la cultura lo que depende de un sistema de *normas* que regulan la sociedad y que pueden, en consecuencia, *variar* de una estructura social a otra. Estas dos definiciones son de tipo tradicional. Ahora bien, desde las primeras páginas de *Las estructuras*, Lévi-Strauss, que ha empezado prestando crédito a esos conceptos, se encuentra con lo que llama un *escándalo*, es decir, algo que no tolera ya la oposición naturaleza-cultura tal como ha sido recibida, y que parece requerir *a la vez* los predicados de la naturaleza y los de la cultura. Este escándalo es la *prohibición del incesto*. La prohibición del incesto es universal; en ese sentido se la podría llamar natural; —pero es también una prohibición, un sistema de normas y de proscripciones— y en ese sentido se la podría llamar cultural. «Supongamos, pues, que todo lo que es universal en el hombre depende del orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad, que todo lo que está sometido a una norma pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y lo particular. Nos vemos entonces confrontados con un hecho o más bien con un conjunto de hechos que, a la luz de las definiciones anteriores, no distan mucho de aparecer como un escándalo: pues la prohibición del incesto presenta, sin el menor equívoco, e indisolublemente reunidos, los dos caracteres en los que hemos reconocido los atributos contradictorios de dos órdenes excluyentes: aquella prohibición constituye una regla, pero una regla que, caso único entre todas las reglas sociales, posee al mismo tiempo un carácter de universalidad» (p. 9).

Evidentemente sólo hay escándalo en el *interior* de un sistema de conceptos que preste crédito a la diferencia entre naturaleza y cultura. Al iniciar su obra con el *factum* de la prohibición del incesto, Lévi-Strauss se instala, pues, en el punto en que esa diferencia, que se ha dado siempre por obvia, se encuentra borrada o puesta en cuestión. Pues desde el momento en que la prohibición del incesto no se deja ya pensar dentro de la oposición naturaleza/cultura, ya no se puede decir que sea un hecho escandaloso, un núcleo de opacidad en el interior de una red de significaciones transparentes; no es un escándalo con que uno se encuentre, o en el que se caiga dentro del campo de los conceptos tradicionales; es lo que escapa a esos conceptos y ciertamente los precede y probablemente como su condición de posibilidad. Se podría decir quizás que toda la conceptualidad filosófica que forma sistema con la oposición naturaleza/cultura se ha hecho para dejar en lo impensado lo que la hace posible, a saber, el origen de la prohibición del incesto.

Evoco demasiado rápidamente este ejemplo, que es sólo un ejemplo entre tantos otros, pero que permite ya poner de manifiesto que el lenguaje lleva en sí mismo la necesidad de su propia crítica. Ahora bien, esta crítica puede llevarse a cabo de acuerdo con dos vías y dos «estilos». En el momento en que se hacen sentir los límites de la oposición naturaleza/cultura, se puede querer someter a cuestión sistemática y rigurosamente la historia de estos conceptos. Es un primer gesto. Un cuestionamiento de ese tipo, sistemático e histórico, no sería ni un gesto filológico ni un gesto filosófico en el sentido clásico de estas palabras. Inquietarse por los conceptos fundadores de toda la historia de la filosofía, des-constituirlos, no es hacer profesión de filólogo o de historiador clásico de la filosofía. Es, sin duda, y a pesar de las apariencias, la manera más audaz de esbozar un paso fuera de la filosofía. La salida «fuera de la filosofía» es mucho más difícil de pensar de lo que generalmente imaginan aquellos que creen haberla llevado a cabo desde hace tiempo con una elegante desenvoltura, y que en general están hundidos en la metafísica por todo el cuerpo del discurso que pretenden haber desprendido de ella.

La otra elección —y creo que es la que corresponde más al estilo de Lévi-Strauss— consistiría, para evitar lo que pudiera tener de esterilizante el primer gesto, dentro del orden del descubrimiento empírico, en conservar, denunciando aquí y allá sus límites, todos esos viejos conceptos: como instrumentos que pueden servir todavía. No se les presta ya ningún valor

de verdad, ni ninguna significación rigurosa, se estaría dispuesto a abandonarlos ocasionalmente si parecen más cómodos otros instrumentos. Mientras tanto, se explota su eficacia relativa y se los utiliza para destruir la antigua máquina a la que aquéllos pertenecen y de la que ellos mismos son piezas. Es así como *se* critica el lenguaje de las ciencias humanas. Lévi-Strauss piensa así poder separar el *método* de la *verdad*, los instrumentos del método y las significaciones objetivas enfocadas por medio de éste. Casi se podría decir que esa es la primera afirmación de Lévi-Strauss; en todo caso, son las primeras palabras de *Las estructuras...*: «Se empieza a comprender que la distinción entre estado de naturaleza y estado de sociedad (hoy preferiríamos decir: estado de naturaleza y estado de cultura), a falta de una significación histórica aceptable, presenta un valor que justifica plenamente su utilización por parte de la sociología moderna, como un instrumento de método».

Lévi-Strauss se mantendrá siempre fiel a esa doble intención: conservar como instrumento aquello cuyo valor de verdad critica.

Por una parte, efectivamente, seguirá discutiendo el valor de la oposición naturaleza/cultura. Más de trece años después de *Las estructuras...*, *El pensamiento salvaje* se hace eco fielmente del texto que acabo de leer: «La oposición entre naturaleza y cultura, en la que hemos insistido en otro tiempo, nos parece hoy que ofrece sobre todo un valor metodológico». Y este valor metodológico no está afectado por el no-valor ontológico, cabría decir si no se desconfiase aquí de esa noción: «No bastaría con haber reabsorbido unas humanidades particulares en una humanidad general; esta primera empresa es el punto de partida de otras... que incumben a las ciencias exactas y naturales: reintegrar la cultura en la naturaleza, y finalmente, la vida en el conjunto de sus condiciones físico-químicas» (p. 327).

Por otra parte, siempre en *El pensamiento salvaje*, presenta Lévi-Strauss bajo el nombre de «*bricolage*» lo que se podría llamar el discurso de este método. El «bricoleur» es aquel que utiliza «los medios de a bordo», es decir, los instrumentos que encuentra a su disposición alrededor suyo, que están ya ahí, que no habían sido concebidos especialmente con vistas a la operación para la que se hace que sirvan, y a la que se los intenta adaptar por medio de tanteos, no dudando en cambiarlos cada vez que parezca necesario hacerlo, o en ensayar con varios a la vez, incluso si su origen y su forma son heterogéneos, etc. Hay, pues, una crítica del lenguaje en la forma del «brico-

lage» e incluso se ha podido decir que el «bricolage» era el lenguaje crítico mismo, singularmente el de la crítica literaria: pienso aquí en el texto de G. Genette, *Estructuralismo y crítica literaria*, publicado en homenaje a Lévi-Strauss en *L'Arc*, y donde se dice que el análisis del «bricolage» podía «ser aplicado casi palabra por palabra» a la crítica, y más especialmente a «la crítica literaria» (Recogido en *Figures*, ed. du Seuil, p. 145).

Si se llama «bricolage» a la necesidad de tomar prestados los propios conceptos del texto de una herencia más o menos coherente o arruinada, se debe decir que todo discurso es «bricoleur». El ingeniero, que Lévi-Strauss opone al «bricoleur», tendría, por su parte, que construir la totalidad de su lenguaje, sintaxis y léxico. En ese sentido el ingeniero es un mito: un sujeto que sería el origen absoluto de su propio discurso y que lo construiría «en todas sus piezas» sería el creador del verbo, el verbo mismo. La idea de un ingeniero que hubiese roto con todo «bricolage» es, pues, una idea teológica; y como Lévi-Strauss nos dice en otro lugar que el «bricolage» es mitopoético, todo permite apostar que el ingeniero es un mito producido por el «bricoleur». Desde el momento en que se deja de creer en un ingeniero de ese tipo y en un discurso que rompa con la recepción histórica, desde el momento en que se admite que todo discurso finito está sujeto a un cierto «bricolage», entonces, es la idea misma de «bricolage» la que se ve amenazada, se descompone la diferencia dentro de la que aquélla adquiría sentido.

Lo cual hace que se ponga de manifiesto el segundo hilo que tendría que guiarnos dentro de lo que aquí se está tramando.

La actividad del «bricolage», Lévi-Strauss la describe no sólo como actividad intelectual sino como actividad mitopoética. Se puede leer en *El pensamiento salvaje* (p. 26): «Del mismo modo que el "bricolage" en el orden técnico, la reflexión mítica puede alcanzar, en el orden intelectual, resultados brillantes e imprevistos. Recíprocamente, se ha advertido con frecuencia el carácter mitopoético del "bricolage"».

Ahora bien, el notable esfuerzo de Lévi-Strauss no está sólo en proponer, especialmente en sus investigaciones más actuales, una ciencia estructural de los mitos y de la actividad mitológica. Su esfuerzo se manifiesta también, y yo diría casi que en primer lugar, en el estatuto que le atribuye entonces a su propio discurso sobre los mitos, a lo que llama él sus «mitológicas». Es el momento en que el mito reflexiona sobre sí y se

critica a sí mismo. Y ese momento, ese período crítico interesa evidentemente a todos los lenguajes que se distribuyen el campo de las ciencias humanas. ¿Qué dice Lévi-Strauss de sus «mitológicas»? Aquí es donde vuelve a encontrarse la virtud mitopoética del «bricolage». En efecto, lo que se muestra más seductor en esta búsqueda crítica de un nuevo estatuto del discurso es el abandono declarado de toda referencia a un *centro*, a un *sujeto*, a una *referencia* privilegiada, a un origen o a una arquía absoluta. Se podría seguir el tema de ese descentramiento a través de toda la *Obertura* de su último libro sobre *Lo crudo y lo cocido*. Me limito a señalar ahí algunos puntos.

1. En primer lugar, Lévi-Strauss reconoce que el mito bororo que utiliza aquí como «mito de referencia» no merece ese nombre ni ese tratamiento, que esa es una apelación engañosa y una práctica abusiva. Ese mito no merece, al igual que ningún otro, su privilegio referencial: «De hecho, el mito bororo, que de ahora en adelante será designado con el nombre de "mito de referencia", no es, como vamos a intentar mostrar, nada más que una transformación, impulsada con más o menos fuerza, de otros mitos que provienen o de la misma sociedad o de sociedades próximas o alejadas. En consecuencia, hubiera sido legítimo escoger como punto de partida cualquier otro representante del grupo. El interés del mito de referencia no depende, desde este punto de vista, de su carácter típico, sino más bien de su posición irregular en el seno de un grupo» (página 10).

2. No hay unidad o fuente absoluta del mito. El foco o la fuente son siempre sombras o virtualidades inaprehensibles, inactualizables y, en primer término, inexistentes. Todo empieza con la estructura, la configuración o la relación. El discurso sobre esa estructura a-céntrica que es el mito no puede tener a su vez él mismo ni sujeto ni centro absolutos. Para no dejar escapar la forma y el movimiento del mito, tiene que evitar esa violencia que consistiría en centrar un lenguaje que describe una estructura a-céntrica. Así pues, hay que renunciar aquí al discurso científico o filosófico, a la *episteme*, que tiene como exigencia absoluta, que es la exigencia absoluta de remontarse a la fuente, al centro, al fundamento, al principio, etc. En contraposición al discurso *epistémico*, el discurso estructural sobre los mitos, el discurso *mito-lógico* debe ser él mismo *mitomorfo*. Debe tener la forma de aquello de lo que habla. Es eso lo que dice Lévi-Strauss en *Lo crudo y lo cocido*, del que quisiera ahora leer una extensa y hermosa página:

«Efectivamente, el estudio de los mitos plantea un problema metodológico por la circunstancia de no poder conformarse al principio cartesiano de dividir la dificultad en tantas partes cuantas se requiera para resolverla. No existe, en el análisis mítico, un verdadero término, no existe unidad secreta alguna que se pueda aprehender al cabo del trabajo de descomposición. Los temas se desdoblan hasta el infinito. Cuando cree uno que los ha desenredado unos de otros y que los mantiene separados, es sólo para constatar que vuelven a soldarse, en respuesta a solicitaciones de afinidades imprevistas. Por consiguiente, la unidad del mito es sólo tendencial y proyectiva, no refleja nunca un estado o un momento del mito. Fenómeno imaginario implicado por el esfuerzo de interpretación, su papel es el de dar una forma sintética al mito, e impedir que se disuelva en la confusión de los contrarios. Se podría decir, pues, que la ciencia de los mitos es una *anaclástica*, tomando este antiguo término en el sentido amplio autorizado por la etimología, y que admite en su definición el estudio de los rayos reflejados junto con el de los rayos rotos. Pero, a diferencia de la reflexión filosófica, que pretende remontarse hasta su fuente, las reflexiones de las que se trata aquí conciernen a rayos privados de cualquier foco que no sea virtual... Al querer imitar el movimiento espontáneo del pensamiento mítico, nuestra empresa, también ella demasiado breve y demasiado larga, ha debido plegarse a sus exigencias y respetar su ritmo. Así, este libro sobre los mitos es, a su manera, un mito.» Afirmación que se repite un poco más adelante (p. 20): «Como los mitos mismos, por su parte, descansan en códigos de segundo orden (dado que los códigos de primer orden son aquellos en los que consiste el lenguaje), este libro ofrecería entonces el esbozo de un código de tercer orden, destinado a asegurar la traducibilidad recíproca de varios mitos. Por ese motivo no sería equivocado considerarlo un mito: de alguna manera, el mito de la mitología». Es por medio de esa ausencia de todo centro real y fijo del discurso mítico o mitológico como se justificaría el modelo musical que ha escogido Lévi-Strauss para la composición de su libro. La ausencia de centro es aquí la ausencia de sujeto y la ausencia de autor: «El mito y la obra musical aparecen así como directores de orquesta cuyos oyentes son los silenciosos ejecutantes. Si se pregunta dónde se encuentra el foco real de la obra, habrá que responder que su determinación es imposible. La música y la mitología confrontan al hombre con objetos virtuales, de los que tan sólo su sombra es actual... los mitos no tienen autores...» (p. 25).

Es, pues, aquí donde el «bricolage» etnográfico asume deliberadamente su función mitopoética. Pero al mismo tiempo, aquél hace aparecer como mitológico, es decir, como una ilusión histórica, la exigencia filosófica o epistemológica del centro.

Sin embargo, aunque se admita la necesidad del gesto de Lévi-Strauss, sus riesgos no pueden ignorarse. Si la mito-lógica es mito-mórfica, ¿vienen a resultar lo mismo todos los discursos sobre los mitos? ¿Habrá que abandonar toda exigencia epistemológica que permita distinguir entre diversas calidades de discursos acerca del mito? Cuestión clásica, pero inevitable. A eso no se puede responder —y creo que Lévi-Strauss no responde a eso— hasta que no se haya planteado expresamente el problema de las relaciones entre el filosofema o el teorema por una parte, y el mitema o el mito-poema por otra. Lo cual no es un asunto menor. Si no se plantea expresamente ese problema, nos condenamos a transformar la pretendida transgresión de la filosofía en una falta desapercibida en el interior del campo filosófico. El empirismo sería el género del que estas faltas continuarían siendo las especies. Los conceptos trans-filosóficos se transformarían en ingenuidades filosóficas. Podría mostrarse este riesgo en muchos ejemplos, en los conceptos de signo, de historia, de verdad, etc. Lo que quiero subrayar es sólo que el paso más allá de la filosofía no consiste en pasar la página de la filosofía (lo cual equivale en casi todos los casos a filosofar mal), sino en continuar leyendo de *una cierta manera* a los filósofos. El riesgo del que hablo lo asume siempre Lévi-Strauss, y es ese el precio mismo de su esfuerzo. He dicho que el empirismo era la forma matricial de todas las faltas que amenazan a un discurso que sigue pretendiéndose científico, particularmente en Lévi-Strauss. Ahora bien, si se quisiese plantear a fondo el problema del empirismo y del «bricolage», se abocaría sin duda muy rápidamente a proposiciones absolutamente contradictorias en cuanto al estatuto del discurso en la etnología estructural. Por una parte, el estructuralismo se ofrece, justificadamente, como la crítica misma del empirismo. Pero al mismo tiempo no hay libro o estudio de Lévi-Strauss que no se proponga como un ensayo empírico que otras informaciones podrán en cualquier caso llegar a completar o a refutar. Los esquemas estructurales se proponen siempre como hipótesis que proceden de una cantidad finita de información y a las que se somete a la prueba de la experiencia. Numerosos textos podrían demostrar este doble postulado. Volvámonos de nuevo

hacia la *Obertura* en *Lo crudo y lo cocido*, donde aparece realmente que si ese postulado es doble es porque se trata aquí de un lenguaje sobre el lenguaje. «Las críticas que nos reprochasen no haber procedido a un inventario exhaustivo de los mitos sudamericanos antes de analizarlos, cometerían un grave contra-sentido acerca de la naturaleza y el papel de estos documentos. El conjunto de los mitos de una población pertenece al orden del discurso. A menos que la población se extinga físicamente o moralmente, este conjunto no es nunca un conjunto cerrado. Valdría lo mismo, pues, reprocharle a un lingüista que escriba la gramática de una lengua sin haber registrado la totalidad de los actos de habla que se han pronunciado desde que existe esa lengua, y sin conocer los intercambios verbales que tendrán lugar durante el tiempo en que aquélla exista. La experiencia prueba que un número irrisorio de frases... le permite al lingüista elaborar una gramática de la lengua que estudia. E incluso una gramática parcial, o un esbozo de gramática, representan adquisiciones preciosas si se trata de lenguas desconocidas. La sintaxis, para manifestarse, no espera a que haya podido inventariarse una serie teóricamente ilimitada de acontecimientos, puesto que aquélla consiste en el cuerpo de reglas que presiden el engendramiento de esos acontecimientos. Ahora bien, es realmente de una sintaxis de la mitología sudamericana de lo que hemos pretendido hacer el esbozo. Si nuevos textos llegan a enriquecer el discurso mítico, esa será la ocasión para controlar o modificar la manera como se han formulado ciertas leyes gramaticales, para renunciar a algunas de ellas, y para descubrir otras nuevas. Pero en ningún caso se nos podrá oponer la exigencia de un discurso mítico total. Pues se acaba de ver que esa exigencia no tiene sentido» (pp. 15 y 16). A la totalización se la define, pues, tan pronto como *inútil*, tan pronto como *imposible*.

Eso depende, sin duda, de que hay dos maneras de pensar el límite de la totalización. Y, una vez más, yo diría que esas dos determinaciones coexisten de manera no-expresa en el discurso de Lévi-Strauss. La totalización puede juzgarse imposible en el sentido clásico: se evoca entonces el esfuerzo empírico de un sujeto o de un discurso finito que se sofoca en vano en pos de una riqueza infinita que no podrá dominar jamás. Hay demasiadas cosas, y más de lo que puede decirse. Pero se puede determinar de otra manera la no-totalización: no ya bajo el concepto de finitud como asignación a la empiricidad sino bajo el concepto de *juego*. Si la totalización ya no tiene entonces

sentido, no es porque la infinitud de un campo no pueda cubrirse por medio de una mirada o de un discurso finitos, sino porque la naturaleza del campo —a saber, el lenguaje, y un lenguaje finito— excluye la totalización: este campo es, en efecto, el de un *juego*, es decir, de sustituciones infinitas en la clausura de un conjunto finito. Ese campo tan sólo permite tales sustituciones infinitas porque es finito, es decir, porque en lugar de ser un campo inagotable, como en la hipótesis clásica, en lugar de ser demasiado grande, le falta algo, a saber, un centro que detenga y funde el juego de las sustituciones. Se podría decir, sirviéndose rigurosamente de esa palabra cuya significación escandalosa se borra siempre en francés, que ese movimiento del juego, permitido por la falta, por la ausencia de centro o de origen, es el movimiento de la *suplementariedad*. No se puede determinar el centro y agotar la totalización puesto que el signo que reemplaza al centro, que lo *suple*, que ocupa su lugar en su ausencia, ese signo se añade, viene por añadidura, como *suplemento*. El movimiento de la significación añade algo, es lo que hace que haya siempre «más», pero esa adición es flotante porque viene a ejercer una función vicaria, a suplir una falta por el lado del significado. Aunque Lévi-Strauss no se sirve de la palabra *suplementario* subrayando como yo hago aquí las dos direcciones de sentido que en ella se conjuntan de forma extraña, no es casual que se sirva por dos veces de esa palabra en su *Introducción a la obra de Mauss*, en el momento en que habla de la «sobreabundancia de significante con respecto a los significados sobre los que aquélla puede establecerse»: «En su esfuerzo por comprender el mundo, el hombre dispone, pues, siempre, de un exceso de significación (que reparte entre las cosas según leyes del pensamiento simbólico que corresponde estudiar a los etnólogos y a los lingüistas). Esta distribución de una ración suplementaria —si cabe expresarse así— es absolutamente necesaria para que, en conjunto, el significante disponible y el significado señalado se mantengan entre ellos en la relación de complementariedad que es la condición misma del pensamiento simbólico». (Sin duda podría mostrarse que esta *ración suplementaria* de significación es el origen de la *ratio* misma.) La palabra reaparece un poco más adelante, después de que Lévi-Strauss haya hablado de «ese significante flotante que es la servidumbre de todo pensamiento finito»: «En otros términos, e inspirándonos en el precepto de Mauss de que todos los fenómenos sociales pueden asimilarse al lenguaje, vemos en el *mana*, el *wakan*, el *oranda*, y otras

nociones del mismo tipo, la expresión consciente de una *función semántica*, cuyo papel es permitir el ejercicio del pensamiento simbólico a pesar de la contradicción propia de éste. Así se explican las antinomias aparentemente insolubles, ligadas a esa noción... Fuerza y acción, cualidad y estado, sustantivo y adjetivo y verbo a la vez; abstracta y concreta, omnipresente y localizada. Y efectivamente, el mana es todo eso a la vez; pero precisamente, ¿no será, justo porque no es nada de todo eso, una simple forma o, más exactamente, símbolo en estado puro, capaz, en consecuencia, de cargarse de cualquier contenido simbólico? En ese sistema de símbolos que constituye toda cosmología, aquél sería simplemente un *valor simbólico cero*, es decir, un signo que marca la necesidad de un contenido simbólico *suplementario* [el subrayado es nuestro] sobre aquel que soporta ya el significado, pero que puede ser un valor cualquiera con la condición de que siga formando parte de la reserva disponible y que no sea, como dicen los fonólogos, un término de grupo». (Nota: «Los lingüistas han llegado ya a formular hipótesis de ese tipo. Así: "Un fonema cero se opone a todos los demás fonemas del francés en que no comporta ningún carácter diferencial y ningún valor fonético constante. Pero en cambio el fonema cero tiene como función propia oponerse a la ausencia de fonema" (Jakobson y Lotz). Casi podría decirse de modo semejante, y esquematizando la concepción que se ha propuesto aquí, que la función de las nociones de tipo *mana* es oponerse a la ausencia de significación sin comportar por sí misma ninguna significación particular».)

La *sobreabundancia* del significante, su carácter *suplementario*, depende, pues, de una finitud, es decir, de una falta que debe ser *suplida*.

Se comprende entonces por qué el concepto de juego es importante en Lévi-Strauss. Las referencias a todo tipo de juego, especialmente en la ruleta, son muy frecuentes, en particular en sus *Conversaciones*, *Raza e historia*, *El pensamiento salvaje*. Pero esa referencia al juego se encuentra siempre condicionada por una tensión.

Tensión con la historia, en primer lugar. Problema clásico, y en torno al cual se han ejercitado las objeciones. Indicaré sólo lo que me parece que es la formalidad del problema: al reducir la historia, Lévi-Strauss ha hecho justicia con un concepto que ha sido siempre cómplice de una metafísica teleológica y escatológica, es decir, paradójicamente, de esa filosofía de la presencia a la que se ha creído poder oponer la historia. La temá-

tica de la historicidad, aunque parece que se ha introducido bastante tarde en la filosofía, ha sido requerida en ésta siempre por medio de la determinación del ser como presencia. Con o sin etimología, y a pesar del antagonismo clásico que opone esas significaciones en todo el pensamiento clásico, se podría mostrar que el concepto de *episteme* ha reclamado siempre el de *istoria*, en la medida en que la historia es siempre la unidad de un devenir, como tradición de la verdad o desarrollo de la ciencia orientado hacia la apropiación de la verdad en la presencia y en la presencia a sí, hacia el saber en la consciencia de sí. La historia se ha pensado siempre como el movimiento de una reasunción de la historia, como derivación entre dos presencias. Pero si bien es legítimo sospechar de ese concepto de historia, al reducirlo sin plantear expresamente el problema que estoy señalando aquí, se corre el riesgo de recaer en un ahistoricismo de forma clásica, es decir, en un momento determinado de la historia de la metafísica. Tal me parece que es la formalidad algebraica del problema. Más concretamente, en el trabajo de Lévi-Strauss, hay que reconocer que el respeto de la estructuralidad, de la originalidad interna de la estructura, obliga a neutralizar el tiempo y la historia. Por ejemplo, la aparición de una nueva estructura, de un sistema original, se produce siempre —y es esa la condición misma de su especificidad estructural— por medio de una ruptura con su pasado, su origen y su causa. Así, no se puede describir la propiedad de la organización estructural a no ser dejando de tener en cuenta, en el momento mismo de esa descripción, sus condiciones pasadas: omitiendo plantear el problema del paso de una estructura a otra, poniendo entre paréntesis la historia. En ese momento «estructuralista», los conceptos de azar y de discontinuidad son indispensables. Y de hecho Lévi-Strauss apela frecuentemente a ellos, como por ejemplo para esa estructura de las estructuras que es el lenguaje, del que se dice en la *Introducción a la obra de Mauss* que «sólo ha podido nacer todo de una vez»: «Cualesquiera que hayan sido el momento y las circunstancias de su aparición en la escala de la vida animal, el lenguaje sólo ha podido nacer todo de una vez. Las cosas no han podido ponerse a significar progresivamente. A continuación de una transformación cuyo estudio no depende de las ciencias sociales, sino de la biología y de la psicología, se ha efectuado un paso desde un estado en que nada tenía un sentido a otro en que todo lo poseía». Lo cual no le impide a Lévi-Strauss reconocer la lentitud, la maduración, la labor continua de las trans-

formaciones fácticas, la historia (por ejemplo en *Raza e historia*). Pero, de acuerdo con un gesto que fue también el de Rousseau o de Husserl, debe «apartar todos los hechos» en el momento en que pretende volver a aprehender la especificidad esencial de una estructura. Al igual que Rousseau, tiene que pensar siempre el origen de una estructura nueva sobre la base del modelo de la catástrofe —trastorno de la naturaleza en la naturaleza, interrupción natural del encadenamiento natural, separación *de* la naturaleza.

Tensión del juego con la historia, tensión también del juego con la presencia. El juego es el rompimiento de la presencia. La presencia de un elemento es siempre una referencia significante y sustitutiva inscrita en un sistema de diferencias y el movimiento de una cadena. El juego es siempre juego de ausencia y de presencia, pero si se lo quiere pensar radicalmente, hay que pensarlo antes de la alternativa de la presencia y de la ausencia; hay que pensar el ser como presencia o ausencia a partir de la posibilidad del juego, y no a la inversa. Pero si bien Lévi-Strauss ha hecho aparecer, mejor que ningún otro, el juego de la repetición y la repetición del juego, no menos se percibe en él una especie de ética de la presencia, de nostalgia del origen, de la inocencia arcaica y natural, de una pureza de la presencia y de la presencia a sí en la palabra; ética, nostalgia e incluso remordimiento, que a menudo presenta como la motivación del proyecto etnológico cuando se vuelve hacia sociedades arcaicas, es decir, a sus ojos, ejemplares. Esos textos son muy conocidos.

En cuanto que se enfoca hacia la presencia, perdida o imposible, del origen ausente, esta temática estructuralista de la inmediatez rota es, pues, la cara triste, *negativa*, nostálgica, culpable, rousseauniana, del pensamiento del juego, del que la otra cara sería la *afirmación* nietzscheana, la afirmación gozosa del juego del mundo y de la inocencia del devenir, la afirmación de un mundo de signos sin falta, sin verdad, sin origen, que se ofrece a una interpretación activa. *Esta afirmación determina entonces el* no-centro *de otra manera que como pérdida del centro.* Y juega sin seguridad. Pues hay un juego *seguro*: el que se limita a la *sustitución* de piezas *dadas y existentes, presentes.* En el azar absoluto, la afirmación se entrega también a la indeterminación *genética*, a la aventura *seminal* de la huella.

Hay, pues, dos interpretaciones de la interpretación, de la estructura, del signo y del juego. Una pretende descifrar, sueña con descifrar una verdad o un origen que se sustraigan al juego

y al orden del signo, y que vive como un exilio la necesidad de la interpretación. La otra, que no está ya vuelta hacia el origen, afirma el juego e intenta pasar más allá del hombre y del humanismo, dado que el nombre del hombre es el nombre de ese ser que, a través de la historia de la metafísica o de la onto-teología, es decir, del conjunto de su historia, ha soñado con la presencia plena, el fundamento tranquilizador, el origen y el final del juego. Esta segunda interpretación de la interpretación, cuyo camino nos ha señalado Nietzsche, no busca en la etnografía, como pretendía Lévi-Strauss, de quien cito aquí una vez más la *Introducción a la obra de Mauss*, «la inspiración de un nuevo humanismo».

Se podría advertir en más de un signo, actualmente, que esas dos interpretaciones de la interpretación —que son absolutamente inconciliables incluso si las vivimos simultáneamente y las conciliamos en una oscura economía— se reparten el campo de lo que se llama, de manera tan problemática, las ciencias humanas.

Por mi parte, y aunque esas dos interpretaciones deben acusar su diferencia y agudizar su irreductibilidad, no creo que actualmente haya que *escoger*. En primer lugar porque con todo esto nos situamos en una región —digamos todavía, provisionalmente, de la historicidad— donde la categoría de «elección» parece realmente ligera. Y después, porque hay que intentar pensar en primer lugar el suelo común, y la *diferancia* de esta diferencia irreductible. Y porque se produce aquí un tipo de cuestión, digamos todavía histórica, ante la que apenas podemos actualmente hacer otra cosa que entrever su *concepción, su formación, su gestación, su trabajo*. Y digo estas palabras con la mirada puesta, por cierto, en las operaciones del parto; pero también en aquellos que, en una sociedad de la que no me excluyo, desvían sus ojos ante lo todavía innombrable, que se anuncia, y que sólo puede hacerlo, como resulta necesario cada vez que tiene lugar un nacimiento, bajo la especie de la no-especie, bajo la forma informe, muda, infante y terrorífica de la monstruosidad.

11

ELIPSIS

a Gabriel Bounoure

Hemos discernido, aquí y allá, la escritura: una partición sin simetría dibujaba, por un lado, la clausura del libro, por otro, la abertura del texto. Por un lado la enciclopedia teológica y, según su modelo, el libro del hombre. Por el otro, un tejido de huellas que señalizan la desaparición de un Dios excedido o de un hombre borrado. La cuestión de la escritura sólo podía abrirse a libro cerrado. La gozosa errancia del *graphein* llegaba a ser, entonces, sin retorno. La abertura al texto era la aventura, el gasto sin reserva.

Y sin embargo, ¿acaso no sabíamos que la clausura del libro no era un límite entre otros? ¿Que es sólo en el libro, volviendo a él sin cesar, tomando de él todos nuestros recursos, como nos haría falta designar, indefinidamente, la escritura de ultra-libro?

Se da lugar entonces a que se piense *el Retorno al libro*.[1] Bajo ese título, Edmond Jabès nos dice en primer lugar qué es «*abandonar el libro*». Si la clausura no es el fin, por más que protestemos o desconstruyamos,

«*Dios sucede a Dios y el Libro al Libro*».

---

1. Así se titula el tercer volumen del *Libro de las cuestiones* (1965). El segundo volumen, *El libro de Yukel*, apareció en 1964. Cf. *supra*, «Edmond Jabès y la cuestión del libro».

Pero en el movimiento de esta sucesión, la escritura vela, entre Dios y Dios, entre el Libro y el Libro. Y si aquel movimiento se produce a partir de esa vela y a partir de la ultraclausura, el retorno al libro no nos encierra en éste. Es un momento de la errancia, repite la *época* del libro, su totalidad de suspensión entre dos escrituras, su retirada y lo que se reserva en ésta. Vuelve hacia

«*Un libro que es el entredós del riesgo*»...

«... *Mi vida, a partir del libro, habrá sido, pues, una velada de escritura en el intervalo de los límites...*»

La repetición no reedita el libro, describe su origen a partir de una escritura que no le pertenece todavía o que ya no le pertenece, que finge, al repetirlo, dejarse comprender en él. Lejos de dejarse oprimir o envolver en el volumen, esta repetición es la primera escritura. Escritura de origen, escritura que vuelve a trazar el origen, acosando los signos de su desaparición, escritura loca de origen:

«*Escribir es tener la pasión del origen.*»

Pero lo que la afecta de esa manera, se sabe ahora, no es el origen sino lo que está en su lugar; no es tampoco lo contrario del origen. No es la ausencia en el lugar de la presencia, sino una huella que reemplaza una presencia que no ha sido presente jamás, un origen por el que nada ha comenzado. Ahora bien, el libro ha vivido de ese engaño; de haber dado lugar a creer que la pasión, al estar originalmente apasionada por *algo*, al final podía quedar apaciguada mediante el retorno de eso. Engaño del origen, del final, de la línea, del bucle, del volumen, del centro.

Como en el primer *Libro de las cuestiones*, unos rabinos imaginarios se responden en el canto sobre *el bucle*

«*La línea es el engaño*»

Reb Séab

. . . . .

«*Una de mis grandes angustias, decía Reb Aghim, fue ver —y sin que yo pudiese detenerla— mi vida redondeándose hasta formar un bucle.*»

Desde el momento en que el círculo da vueltas, que el volumen se enrolla sobre sí mismo, que el libro se repite, su identidad consigo acoge una imperceptible diferencia, que nos permite salir eficazmente, rigurosamente, es decir, discretamente, de la clausura. Al redoblar la clausura del libro, se la desdobla. Escapamos de ella entonces furtivamente, entre dos pasos por

el mismo libro, por la misma línea, según el mismo bucle, «*Velada de escritura en el intervalo de los límites*». Esta salida fuera de lo idéntico en lo mismo se mantiene muy ligera, no pesa nada por sí misma, piensa y pesa el libro *como tal*. El retorno al libro es entonces el abandono del libro, se ha deslizado entre Dios y Dios, el Libro y el Libro, en el espacio neutro de la sucesión, en el suspenso del intervalo. El retorno entonces no vuelve a tomar posesión. No vuelve a apropiarse del origen. Éste no está ya en sí mismo. La escritura, pasión del origen: eso debe entenderse también por el lado del genitivo subjetivo. Es el origen mismo lo que está apasionado, pasivo y sobrepasado, por ser escrito. Lo cual quiere decir inscrito. La inscripción del origen es, sin duda, su ser-escrito, pero es también su estar-inscrito en un sistema en el que es sólo un lugar y una función.

Entendiéndolo así, el retorno al libro es por esencia *elíptico*. Hay algo invisible que falta en la gramática de esta repetición. Como esa falta es invisible e indeterminable, como redobla y consagra perfectamente el libro, vuelve a pasar por todos los puntos de su circuito, nada se ha movido. Y sin embargo todo el sentido queda alterado por esa falta. Una vez repetida, la misma línea no es ya exactamente la misma, ni el bucle tiene ya exactamente el mismo centro, *el origen ha actuado*. Falta algo para que el círculo sea perfecto. Pero en la *Elleipsis*, por el simple redoblamiento del camino, la solicitación de la clausura, la rotura de la línea, el libro se ha dejado pensar como tal.

«*Y Yukel dice:*

El círculo ha sido reconocido. Romped la curva. El camino dobla el camino.

El libro consagra el libro.»

El retorno del libro anunciaría así la forma del eterno retorno. El retorno de lo mismo sólo se altera —pero lo hace absolutamente— por volver a lo mismo. La pura repetición, aunque no cambie ni una cosa ni un signo, contiene una potencia ilimitada de perversión y de subversión.

Esta repetición es escritura porque lo que desaparece en ella es la identidad consigo misma del origen, la presencia a sí de la palabra sedicente viva. Eso es el centro. El engaño del que ha vivido el primer libro, el libro mítico, el cuidado de toda repetición, es que el centro estuviese al abrigo del juego: irremplazable, sustraído a la metáfora y a la metonimia, especie de *pronombre invariable* que se pudiese invocar pero no

repetir. El centro del primer libro no habría debido poder ser repetido en su propia representación. Desde el momento en que se presta una vez a una representación como esa —es decir, desde que se lo escribe—, cuando se puede leer un libro en el libro, un origen en el origen, un centro en el centro, eso es el abismo, el sin-fondo del redoblamiento infinito. Lo otro está en lo mismo,

«El En otro lugar, dentro...

. . . . .

El centro es el pozo...

. . . . .

"¿Dónde está el centro? aullaba Reb Madies. El agua repudiada le permite al halcón perseguir a su presa."

El centro es, quizás, el desplazamiento de la cuestión.

Ningún centro allí donde es imposible el círculo.

Ojalá pudiese mi muerte provenir de mí, decía Reb Bekri. Yo sería, a la vez, la servidumbre del círculo y la cesura.»

Desde que surge un signo, comienza repitiéndose. Sin eso, no sería signo, no sería lo que es, es decir, esa no-identidad consigo que remite regularmente a lo mismo. Es decir a otro signo que, a su vez, nacerá al dividirse. El grafema, al repetirse de esta manera, no tiene, pues, ni lugar ni centro naturales. Pero ¿acaso se los perdió alguna vez? ¿Es su excentricidad un descentramiento? ¿No puede afirmarse la irreferencia al centro en lugar de llorar la ausencia del centro? ¿Por qué tendría uno que hacer su duelo del centro? ¿No es el centro, la ausencia de juego y de diferencia, otro nombre de la muerte? ¿La que tranquiliza, apacigua, pero desde su agujero, también angustia y pone en juego?

El paso por la excentricidad negativa es indudablemente necesario; pero es sólo liminar.

«El centro es el umbral.

Reb Naman decía: "Dios es el Centro; por eso, algunos espíritus fuertes han proclamado que Él no existía, pues si el centro de una manzana o de una estrella es el corazón del astro o del fruto, ¿cuál es el verdadero medio del vergel y de la noche?"

. . . . .

Y Yukel dice:

El centro es el fracaso...

¿Dónde está el centro?

—Bajo la ceniza.»

Reb Selah

. . . . .

«El centro es el duelo.»

Al igual que hay una teología negativa, hay una ateología negativa. Cómplice, sigue expresando la ausencia del centro cuando ya habría que reafirmar el juego. Pero ¿no es el deseo del centro, como función del juego mismo, lo indestructible? Y en la repetición o el retorno del juego, ¿cómo no iba a apelar a nosotros el fantasma del centro? Es aquí donde, entre la escritura como descentramiento y la escritura como afirmación del juego, la vacilación es infinita. Forma parte del juego, y liga éste a la muerte. Se produce en un «¿quién sabe?» sin sujeto y sin saber.

«El último obstáculo, el último hito, es, ¿quién sabe?, el centro.

Entonces, todo llegará a nosotros desde el fondo de la noche, de la infancia.»

Si el centro es realmente *«el desplazamiento de la cuestión»*, es porque siempre se le ha dado un *sobrenombre* al innombrable pozo sin fondo del que él mismo era el signo; signo del agujero que el libro ha pretendido colmar. El centro era el nombre de un agujero; y el nombre del hombre, como el de Dios, expresa la fuerza de lo que se ha erigido para realizar ahí obra en forma de libro. El volumen, el rollo de pergamino, tenían que introducirse en el agujero peligroso, penetrar furtivamente en la vivienda amenazadora, mediante un movimiento animal, vivo, silencioso, liso, brillante, deslizante, a la manera de una serpiente o de un pez. Así es el deseo inquieto del libro. Igualmente, tenaz y parasitario, amando y aspirando por mil bocas que dejan mil marcas en nuestra piel, monstruo marino, *pólipo*.

«Es ridícula esa posición boca abajo. Reptas. Horadas el muro en su base. Esperas escaparte, como una rata. Semejante a la sombra, por la mañana, en el camino.

¿Y esa voluntad de permanecer de pie, a pesar de la fatiga y el hambre?

Un agujero, no era más que un agujero,
la ocasión del libro.
(Tu obra: ¿un agujero-pulpo?
El pulpo fue colgado del techo y sus tentáculos
se pusieron a lanzar destellos.)
No era más que un agujero
en el muro,
tan estrecho que jamás has

podido introducirte en él
para huir.
Desconfiad de las moradas. No siempre son hospitalarias.»

Extraña serenidad la de un retorno así. Desesperada por la repetición y gozosa sin embargo de afirmar el abismo, de habitar el laberinto poéticamente, de escribir el agujero, «*la ocasión del libro*» en el que no puede uno sino hundirse, que hay que guardar destruyéndolo. Afirmación danzante y cruel de una economía desesperada. La morada es inhospitalaria por seducir, como el libro, en un laberinto. El laberinto es aquí un enigma: se hunde uno en la horizontalidad de una pura superficie, que se representa a sí misma de rodeo en rodeo.

«*El libro es el laberinto. Cuando crees que estás saliendo de él, te estás hundiendo ahí. No tienes ninguna ocasión de salvarte. Te hace falta destruir el artefacto. No puedes resolverte a eso. Advierto el lento pero seguro ascenso de tu angustia. Muro tras muro. ¿Quién te espera al final? —Nadie... Tu nombre se ha replegado sobre sí mismo, como la mano sobre el arma blanca.*»

Así pues, *El libro de las cuestiones* culmina en la serenidad de este *tercer* volumen. Del modo que tenía que hacerlo, manteniéndose abierto, expresando la no-clausura, a la vez infinitamente abierta y reflejándose infinitamente sobre sí mismo, «*un ojo en el ojo*», comentario que acompaña hasta el infinito el «*libro del libro excluido y reclamado*», libro encentado sin cesar y recuperado desde un lugar que no está ni dentro del libro ni fuera del libro, expresándose como la abertura misma que es reflejo sin salida, remitir, retorno y rodeo del laberinto. Este es un camino que encierra en sí las salidas fuera de sí, que comprende sus propias salidas, que abre él mismo sus puertas, es decir, que, abriéndolas sobre sí mismo, se cierra pensando su propia abertura.

Esta contradicción se piensa como tal en el tercer libro de las cuestiones. Por eso la triplicidad es su cifra y la clave de su serenidad. También de su descomposición: El tercer libro dice,

«*Soy el primer libro en el segundo*»
. . . . .
«*Y Yukel dice:*
Tres cuestiones han
seducido al libro
y tres cuestiones
lo acabarán.

Lo que acaba
comienza tres veces.
El libro es tres.
El mundo es tres.
Y Dios, para el hombre,
las tres respuestas.»

Tres: no porque el equívoco, la duplicidad del todo y nada, de la presencia ausente, del sol negro, del bucle abierto, del centro sustraído, del retorno elíptico, quedase al final resumido en alguna dialéctica, apaciguada en algún término reconciliador. El «*paso*» y el «*pacto*» del que habla Yukel en *Medianoche o la tercera cuestión* son otro nombre de la muerte afirmada a partir de *El alba o la primera cuestión* y *Mediodía o la segunda cuestión*.

Y Yukel dice:
«El libro me ha llevado,
del alba al crepúsculo,
de la muerte a la muerte,
con tu sombra, Sarah,
en el número, Yukel,
al cabo de mis cuestiones,
al pie de las tres cuestiones...»

La muerte está al alba porque todo ha comenzado por la repetición. Desde el momento en que el centro o el origen han comenzado repitiéndose, redoblándose, el doble no se añadía simplemente a lo simple. Lo dividía y lo suplía. Inmediatamente había un doble origen más su repetición. Tres es la primera cifra de la repetición. También la última, pues el abismo de la representación se mantiene siempre dominado por su ritmo, hasta el infinito. El infinito no es, indudablemente, ni uno, ni nulo, ni innombrable. Es de esencia ternaria. El dos, como el segundo *Libro de las cuestiones* (*El libro de Yukel*), como Yukel, sigue siendo la juntura indispensable e inútil del libro, el mediador sacrificado sin el que la triplicidad no existiría, sin el que el sentido no sería lo que es, es decir, diferente de sí: en juego. La juntura es la rotura. Se podría decir del *segundo* libro lo que se dice de Yukel en la *segunda parte* del *Retorno al libro*:

«*Fue la liana y la nervadura en el libro, antes de ser echado de él.*»

Si nada ha precedido la repetición, si ningún presente ha

vigilado la huella, si, de una cierta manera, es el «*vacío lo que se ahonda y se marca con señales*»,[2] en ese caso el tiempo de la escritura no sigue la línea de los presentes modificados. El porvenir no es un presente futuro, ayer no es un presente pasado. El más allá de la clausura del libro no cabe ni alcanzarlo ni reencontrarlo. Está *ahí*, pero *más allá*, en la repetición pero sustrayéndose a ella. Está ahí como la sombra del libro, el tercero entre las dos manos que sostienen el libro, la diferancia en el ahora de la escritura, la separación entre el libro y el libro, esa otra mano...

Abriendo la tercera parte del tercer *Libro de las cuestiones*, el canto sobre *la separación y el acento*: se empieza de esta manera:

«"*Mañana* (Demain) *es la sombra y la reflexibilidad de nuestras manos* (de nos mains)."

Reb Dérissa.»

2. Jean Catesson, «Journal non intime et points cardinals» en *Mesures*, n.º 4, oct. 1937.

PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS:

«Fuerza y significación»: *Critique*, 193-194, junio-julio 1963.
«Cogito e historia de la locura»: Conferencia pronunciada el 4 de marzo en el Collège Philosophique y publicada en *Revue de metaphisique et de morale*, 3 y 4, 1964.
«Edmond Jabès y la cuestión del libro»: *Critique*, 201, enero 1964.
«Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas»: *Revue de métaphysique et de morale*, 3 y 4, 1964.
«"Génesis y estructura" y la fenomenología»: Conferencia pronunciada en Cerisy-la-Salle en 1959. Publicado en el volumen *Genèse et structure*, dirigido por MM. de Gandillac, L. Goldmann y J. Piaget, Mouton, 1964.
«La palabra soplada»: *Tel Quel*, 20 (invierno 1965).
«Freud y la escena de la escritura»: Conferencia pronunciada en el Institut de Psychanalyse en marzo de 1966, publicada en *Tel Quel*, 26 (verano 1966).
«El teatro de la crueldad y la clausura de la representación»: Conferencia pronunciada en Parma, en abril de 1966, en el coloquio Antonin Artaud (Festival internacional de teatro universitario), publicada en *Critique*, 230, julio 1966.
«De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva»: *L'Arc*, mayo 1967.
«La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas»: Conferencia pronunciada en el Colloque international de la Universidad Johns Hopkins (Baltimore) sobre «Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre», el 21 de octubre de 1966.

Nuestro agradecimiento a los directores de revista que han aceptado autorizarnos a reproducir estos textos.

Al fechar estos textos, quisiéramos señalar que, en el momento de releerlos, para religarlos, no podemos mantenernos a la misma distancia de unos que de otros. Lo que sigue siendo aquí el *desplazamiento de una cuestión* configura ciertamente un *sistema*. Habríamos sabido dibujarlo retrospectivamente, mediante alguna *costura* interpretativa. De ese sistema no hemos dejado aparecer más que el dibujo punteado, administrando o abandonando esos espacios en blanco, sin los que ningún texto nunca puede proponerse como tal. Si *texto* quiere decir *tejido*, todos estos ensayos han definido obstinadamente su costura como *hilván*. (Diciembre 1966.)

ÍNDICE

1. Fuerza y significación 9
2. Cogito e historia de la locura 47
3. Edmond Jabès y la cuestión del libro 90
4. Violencia y metafísica (Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas) 107
5. «Génesis y estructura» y la fenomenología 211
6. La palabra soplada 233
7. Freud y la escena de la escritura 271
8. El teatro de la crueldad y la clausura de la representación 318
9. De la economía restringida a la economía general (Un hegelianismo sin reserva) 344
10. La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas 383
11. Elipsis 402

Procedencia de los textos 411